

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

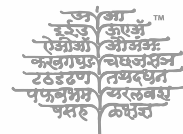
स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३५

मार्च १९८२

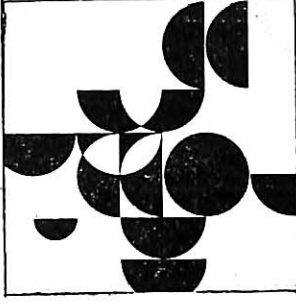
अंक ६

नवभारत



अनुक्रमणिका





महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई संचालित मासिक

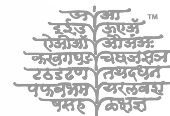
नवभारत

वर्ष ३५ । अंक ६ । मार्च १९८२
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक
मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, ‘ नवभारत ’ मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दिक्षीत,
व्यवस्थापक, ‘ नवभारत ’ मासिक,
द्वारा : दि प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)



अनुक्रमणिका



नवभारत

मार्च १९८२

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

★ **वि. भि. कोलते** : मराठीचे साक्षेपी समीक्षक, सेवानिवृत्त प्राचार्य व माजी कुलगुरू नागपूर विद्यापीठ, नवी रामदास पेठ, नागपूर. ★ **दे. व्यं. चौहान** : इतिहासाचे व फार्सी-उर्दूचे अभ्यासक; भूतपूर्व सदस्य, महाराष्ट्र राज्य लोकसेवा आयोग; सदस्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ; मु. पो. आशीव (ता. औसा, जि. उस्मानाबाद) ४१३ ५२०. ★ **सु. श्री. पांढरीपांडे** : गांधीवादाचे अभ्यासक, ६० अंबाझरी ले-आउट, नागपूर-४४००१०. ★ **उत्तम कुदे** : प्रपाठक, टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ, गुलटेकडी, पुणे-४११ ००९. ★ **के. ना. देशपांडे** : शिक्षणशास्त्राचे व्यासंगी; प्रसाद, अलिपूर रस्ता, शिवाजीनगर, बार्शी (जि. सोलापूर) ★ **रा. ग. जाधव** : मराठी समीक्षक, मराठीचे माजी प्राध्यापक व विश्वकोशाच्या मानव्यविद्या कक्षेचे प्रभारी विभाग संपादक, वाई-४१२ ८०३. ★ **सौदामिनी चौधरी** : मराठी वाङ्मयाच्या अभ्यासक, काही काळ मराठीचे अध्यापन; १४४२ रविवार पेठ, वाई-४१२ ८०३. ★ **भाग्यश्री पंडित** : मराठी विश्वकोश कार्यालयातील अभ्यागत संपादिका, वाई-४१२ ८०३.

संपादकीय

इंग्रजी आणि मराठी

मर्यादित अर्थाने का होईना, पण आज इंग्रजी ही ' पाश्चात्त्य जगा 'ची ज्ञानभाषा आहे. हा मर्यादित अर्थ असा, की ज्ञानाच्या, विशेषतः वैज्ञानिक ज्ञानाच्या आदान–प्रदानाचे, पाश्चात्त्य जगाच्या संदर्भात इंग्रजी हे प्रमुख, जवळजवळ एकमेव असे भाषिक माध्यम आहे. एक तर वैज्ञानिक ज्ञानाची वाढ एवढ्या सातत्याने आणि झपाट्याने होत आहे, की स्वतःच्या ज्ञानक्षेत्रात पडत जाणारी जी भर तिच्याशी सतत संपर्क राखणे हे वैज्ञानिकाला अत्यावश्यक झाले आहे. आपण घातलेली भर सह–वैज्ञानिकांच्या ध्यानी तात्काळ आणून देणे आवश्यक असते. नाही तर आपले श्रेय दुसरा कुणी बळकावून बसेल. शिवाय जे दुसऱ्याने अगोदरच शोधून काढले आहे त्याचा परत शोध लावण्यात काही हशील नसते. तेव्हा स्वतःच्या वैज्ञानिक क्षेत्रात आघाडीवर असलेल्या, म्हणजे त्याच्यात नवीन भर घालण्याची कुवत असलेल्या, प्रत्येक वैज्ञानिकाला आपल्या विशिष्ट क्षेत्रात नवीन काय घडत आहे ह्याची सतत दखल घेत राहणे अत्यावश्यक झाले आहे. ह्यामुळे एका भाषेद्वारा हे आदान-प्रदान होणे वैज्ञानिक परिवाराच्या दृष्टीने सोयीचे ठरले आहे. आणि ही भाषा आज पाश्चात्त्य जगाच्या संदर्भात इंग्रजी आहे.

हा वैज्ञानिक परिवार बहुभाषिक आहे. म्हणजे त्याच्यात विविधभाषी लोक आहेत. फ्रेंच, जर्मन, इटालियन, स्वीडिश, स्पॅनिश इ. भाषा बोलणाऱ्या वैज्ञानिकांचा तो समूह आहे. जर्मन वैज्ञानिक आपले शोध लावताना जर्मन भाषेचा वापर करील, पण ते लागल्यानंतर ते इंग्रजीतून प्रसिद्ध करील असा वरील म्हणण्याचा अर्थ नाही. आपल्या ज्ञानशाखेतील पुरेसे जाणकार जर जर्मन भाषिक असले, तर तो आपले शोध जर्मन भाषेत प्रसिद्ध करील. पण त्याबरोबरच इंग्रजीतून त्यांचे सार प्रसिद्ध होईल ही खबरदारीही तो घेईल. डच किंवा स्वीडिश यांसारख्या लहान भाषिक गटाचा वैज्ञानिक कदाचित आपले शोध सरळ इंग्रजीतून प्रसिद्ध करणे पसंत करील. या संबंधात आणखी एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. विज्ञानात आणि तंत्रज्ञानात इतके आत्यंतिक विशेषीकरण (स्पेशलायझेशन) झाले आहे, की विशिष्ट ज्ञानशाखेच्या आघाडीवर असलेले वैज्ञानिक संख्येने अतिशय मर्यादित असतात. ह्या लहान पण बहुभाषिक समूहासाठी त्यांच्या ज्ञानशाखेला वाहिलेले नियतकालिक किंवा ग्रंथ– तिच्यातील चालू घडामोडींची माहिती करून देणारे नियतकालिक, किंवा त्या विषयाची अद्ययावत मांडणी करणारे ग्रंथ– एका समान भाषेतून प्रसिद्ध होणे आर्थिक दृष्ट्या लाभदायक ठरते. ही समान भाषा आजच्या परिस्थितीत अटळपणे इंग्रजी आहे.

आजच्या जगात इंग्लंडचे राजकीय, आर्थिक किंवा सांस्कृतिक वर्चस्व आहे आणि म्हणून ही भाषा इंग्रजी आहे असे नव्हे. ती इंग्रजी असण्याचे कारण अमेरिकेच्या आर्थिक आणि तंत्रज्ञानात्मक सामर्थ्यात आहे. वैज्ञानिक आणि तंत्रज्ञानात्मक संशोधन संघटित करण्यासाठी जो प्रचंड पैसा खर्च करावा लागतो, तो अमेरिकेला जितक्या सुलभतेने करता येतो तितक्या सुलभतेने लहान देशांना करता येत नाही. एकोणिसाव्या शतकाशी तुलना करता हा एक महत्त्वाचा फरक ध्यानात येतो. एकोणिसाव्या शतकात विज्ञान हे भाषिक किंवा राष्ट्रीय दृष्ट्या पाहता बहुकेंद्री होते. इंग्लंड, फ्रान्स, जर्मनी, इटली, अमेरिका, इ. देश सर्वसाधारणपणे एका पातळीवर, थोड्या प्रमाणात पुढेमागे होते. इंग्लंडचा व्यापार, त्यांतून उद्भवलेले साम्राज्य आणि औद्योगीकरणाला इंग्लंडमध्ये अगोदर झालेली सुरुवात यामुळे इंग्लंड जरी काहीसे अग्रेसर होते तरी समान दर्जाच्या अनेकांमधील ते पुढारीपण होते. आणि एकोणिसावे शतक ओसरताना या देशांमधील कोणता देश, कोणत्या क्षेत्रात, कोणाच्या पुढे आहे हे सांगणे कठीण

अनुक्रमणिका

झाले असते. राजकीय क्षेत्रात 'अतिसत्ता' (सुपरपॉवर) ही संकल्पना आणि वस्तुस्थिती अवतरली नव्हती आणि वैज्ञानिक क्षेत्रात तर नव्हतीच नव्हती.

ह्यामुळे विज्ञानही बहुभाषिक होते. एकमेकांशी संपर्क ठेवण्यासाठी वैज्ञानिकांना बहुभाषिक असावे लागत होते आणि त्याबरोबर वैज्ञानिक ग्रंथांची व निबंधांची भाषांतरे पद्धतशीरपणे करणारी यंत्रणा संघटित करणे भाग पडले होते. आज अमेरिका ही अतिसत्ता आहे. ज्या आर्थिक आणि तंत्र-ज्ञानात्मक सामर्थ्याच्या पायावर अतिसत्ता उभी राहू शकते. तो पाया प्रगत विज्ञानाने रचला आहे. आणि प्रगत विज्ञानात (आणि त्यावर आधारलेल्या तंत्रज्ञानात) सतत आघाडीवर राहणे हे अति-सत्तेला, आपले अस्तित्व टिकवून धरण्यासाठी, अत्यावश्यक असते. रोमन सत्ता हीसुद्धा ज्या रानटी टोळ्यांपुढे किंवा लहान लोकसमूहांपुढे ती उभी ठाकत असे, त्यांच्या तुलनेने अतिसत्ता होती. पण रोमन सत्तेचे हे स्वरूप तिच्या लष्करी आणि शासकीय संघटन करण्याच्या कौशल्यावर आधारलेले होते. वैज्ञानिक प्रगतीवर ते आधारलेले नव्हते. आजची अतिसत्ता वैज्ञानिक–तांत्रिक सामर्थ्य आणि आर्थिक सामर्थ्याच्या पायावर उभी राहिली आहे. वैज्ञानिक–तांत्रिक सामर्थ्य आणि आर्थिक सामर्थ्य हे एक सुष्ट चक्र आहे. ही दोन प्रकारची सामर्थ्ये एकमेकांच्या अस्तित्वाच्या अटी आहेत. आणि ती एकमेकांचे पोषणही करतात. आर्थिक सामर्थ्याच्या बळावर वैज्ञानिक–तांत्रिक संशोधन आव-श्यक त्या पद्धतीने संघटित करता येते आणि ह्या संशोधनाचे फळ आर्थिक भरभराटीच्या स्वरूपात पदरात पडते. ह्या अतिसत्तेची भाषा, सर्वांत मोठ्या प्रमाणावर वैज्ञानिक–तांत्रिक संशोधन संघटित करणाऱ्या, अनेक देशांतील श्रेष्ठ वैज्ञानिकांना एकत्र आणून, त्यांना आवश्यक ती सर्व उपकरणे व सोयी उपलब्ध करून देऊन संशोधन संघटित करणाऱ्या, ह्या संशोधकांकरवी आपल्या तरुणांचे प्रशिक्षण करवून संशोधनाला सातत्य प्राप्त करून देणाऱ्या अतिसत्तेची भाषा ही वैज्ञानिक ज्ञानाच्या आदान-प्रदानाची भाषा होणे स्वाभाविक आहे.

ह्या अतिसत्तेचे स्वरूप समानांमधील प्रथम असेच आहे हेही ध्यानात घेतले पाहिजे. हे तिचे स्वरूप अर्थात पाश्चात्त्य राष्ट्रांच्या संबंधात आहे. इंग्लंड किंवा फ्रान्स किंवा प. जर्मनी हे देश वैज्ञानिक–तांत्रिक प्रगतीच्या बाबतीत अमेरिकेच्या तोडीचे आहेत. जर समजा दुसरी अतिसत्ता, सोव्हिएट रशिया, नसती, तिच्यापासून स्वतःचे संरक्षण करण्याची समस्या ह्या देशापुढे उभी नसती तर अतिसत्ता हे स्वरूपही अमेरिकेला प्राप्त झाले नसते. प्रचंड लष्करी सामर्थ्य अमेरिकेला कमवावे लागले नसते. लष्करी सामर्थ्य उभारण्याची निकडीची गरज नसती, तर कदाचित् युद्धोत्तर कालात ज्या झपाट्याने वैज्ञानिक प्रगती झाली आहे तितकी ती झालीही नसती. अमेरिकेला पाश्चात्त्य जगाचे आज जे नेतृत्व लाभले आहे ते लाभले नसते. तरीही एकंदरीत आर्थिक सामर्थ्यामुळे अमेरिका विज्ञानात अग्रेसर राहिली असती. आणि अमेरिका आणि इंग्लंड यांच्या संयुक्त प्रभावामुळे इंग्रजीही वैज्ञानिक ज्ञानाच्या आदान-प्रदानाची समान भाषा म्हणून पाश्चात्त्य जगात मान्यता पावली असती.

पाश्चात्त्य राष्ट्रांच्या भाषिक व्यवहाराचे वर्णन थोडक्यात असे करता येईल : आधुनिक ज्ञानाला –वैज्ञानिक आणि मानवी ज्ञानाला–ज्या सांस्कृतिक परिसरात प्रारंभ झाला आणि त्याचा ज्या सांस्कृतिक परिसरात विकास झाला, त्यांच्यात अंतर्भूत असलेली ही राष्ट्रे आहेत. ह्यामुळे त्यांच्यामधील लहान राष्ट्रे घेतली– उदा. हॉलंड किंवा नॉर्वे– तरी अत्युच्च पातळीवरील आधुनिक ज्ञान आणि विचार व्यक्त करण्याची शक्ती कमावलेल्या अशा त्यांच्या भाषा आहेत. म्हणून सर्व शास्त्रांचे सर्वोच्च पातळीपर्यंतचे अध्ययन ह्या भाषांद्वारा होऊ शकते आणि होते. ह्यासाठी आवश्यक असलेला ग्रंथसंभार ह्या भाषांत अस्ति-त्वात आहे. पूर्ण चोखपणे आणि नेमकेपणे मांडण्यात आलेले अद्यायावत ज्ञान त्यांच्यातून ह्या भाषिकांना उपलब्ध आहे. म्हणजे ज्ञानाची आणि विचारांची मांडणी करण्याच्या सामर्थ्याच्या दृष्टीने ह्या भाषा, ह्या भाषासमूहातील, प्रमुख भाषेच्या, म्हणजे इंग्रजीच्या तोडीच्या आहेत. ह्याचे आश्चर्य वाटायला नको,

कारण एकाच सांस्कृतिक परिसरातील या भाषा आहेत. उदा., ह्या सर्वच भाषांच्या वांशिक नसल्या तरी सांस्कृतिक अभिजात भाषा ग्रीक व लॅटिन याच आहेत. तेव्हा शिक्षणाचे माध्यम म्हणून आणि देशांतर्गत वैचारिक व्यवहाराचे माध्यम म्हणून या भाषा स्वयंपूर्ण आहेत. प्रश्न येतो तो फक्त अतिशय खर्चिक असलेले नवीन ज्ञान निर्माण करण्याच्या, ज्ञानशाखांच्या सीमांवर इतरत्र निर्माण होत असलेले नवीन ज्ञान प्राप्त करून घेण्याच्या आणि आपण लावलेले शोध वैज्ञानिक परिवाराच्या ध्यानी आणून देण्याच्या व्यवहाराच्या संदर्भात त्यांना परभाषेचा आश्रय घ्यावा लागतो. हा प्रश्न आज प्रामुख्याने इंग्रजीचा उपयोग करून सोडविला जातो.

वैज्ञानिक व्यवहार हा केवळ एका प्रकारचा व्यवहार होय. विज्ञानाची भाषा 'वस्तुनिष्ठ' पदार्थांच्या आणि घटनांच्या गुणधर्मांवर बेतलेली असते. विशिष्ट व्यक्तीच्या किंवा समूहाच्या दृष्टि-कोणापासून ती शक्य तितकी अलिप्त असते. ललित साहित्याची भाषा विशिष्ट सांस्कृतिक परंपरेने घडविलेल्या समूहातील व्यक्तींचे जीवन व्यक्त करणारी भाषा असते. ह्या समूहाचा इतिहास आणि त्याची समग्र वर्तमान परिस्थिती ह्या परिस्थितीला समूह आणि व्यक्ती देत असणारे प्रतिसाद आणि समूहाच्या सांस्कृतिक परंपरेने घडविलेले त्याचे भाषिक संचित ह्यांच्यापासून ललित साहित्याच्या भाषेला तोडता येत नाही. वैज्ञानिक भाषा आणि ललित साहित्याची भाषा या दोन टोकांमध्ये तत्त्वज्ञान इतिहास, समाजशास्त्र, इ. मानव्यविद्यांच्या भाषा येतील. पण पाश्चात्त्य राष्ट्रांचा मिळून एका (संमिश्र) सांस्कृतिक परंपरेने घडविलेला समाज बनतो. तेव्हा मानव्यविद्यांच्या संदर्भातसुद्धा ह्या सर्व भाषा एकाच कुटुंबातील भाषा आहेत. एखाद्या भाषेत कोणत्या विषयावर लिहिले जात आहे ह्या प्रश्नाइतकाच ते कोणासाठी, कोणाला उद्देशून लिहिले जात आहे हा प्रश्नही महत्त्वाचा आहे. उदा., नॉर्वेच्या प्राचीन इतिहासात नॉर्वेजिअन लोकांना असेल तितका रस इतरांना असणार नाही. नॉर्वेजिअन इतिहासकाराने नॉर्वेच्या इतिहासावर नॉर्वेजिअन भाषेत लिहिणे स्वाभाविक ठरेल. पण ख्रिस्ती धर्म-शास्त्राच्या इतिहासात किंवा फ्रेंच क्रांतीच्या इतिहासात सर्व युरोपीय आणि बृहत्-युरोपीय लोकांना रस असणार. नॉर्वेजिअन इतिहासकाराने नॉर्वेजिअन भाषेत ह्या विषयावर लिहिलेले पुस्तक पुरेसा गुणवत्तेचे असेल तर त्याची इतर भाषांत भाषांतरे होतील किंवा तो ग्रंथकर्ता आज ह्या व्यापक श्रोतृवर्गापर्यंत पोचण्यासाठी इंग्रजीतूनही आपला ग्रंथ प्रकाशित करील.

म्हणजे असे म्हणता येईल, की ज्ञानाच्या व्यवहाराच्या क्षेत्रात ह्या भाषा स्वायत्त आहेत. त्या भाषा बोलणारे लोक परभाषांचे जे साहाय्य घेतात, ते केवळ सोय म्हणून घेतात. मराठीच्या दृष्टीने पाहता ही आदर्श स्थिती आहे आणि ती मराठीच्या बाबतीत साध्य करणे हे आपले ध्येय आहे. अनेक ऐतिहासिक कारणांमुळे पाश्चात्त्य जगात इंग्रजीला जे अनन्यसाधारण स्थान आहे ते, उदा., डच भाषिक मान्य करतात. हे स्थान डच भाषेला नाही याची खंत ते बाळगीत नाहीत. दुसरी गोष्ट अशी, की ह्या भाषांची जी क्षमता आहे आणि त्यांच्यांत उपलब्ध असलेल्या साहित्याची जी संपन्नता आहे ती त्या भाषिकांची कमाई आहे. उदा., ग्रीक वारसा त्यांना लाभला ही त्यांच्या भाषेच्या विका-साच्या दृष्टीने अतिशय अनुकूल अशी गोष्ट होती. पण सांस्कृतिक वारसा पचविल्याशिवाय लाभत नाही. संस्कृतचा संपन्न वैचारिक वारसा मराठी भाषेत कधीही प्रतिबिंबित झालेला नाही. अजून नाही. उदा., मराठीत सुरेन्द्रनाथ दासगुप्ता यांच्या 'भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास' ह्या ग्रंथाच्या तोडीचे पुस्तक तर नाहीच पण हिरियण्णा यांच्या 'भारतीय तत्त्वज्ञानाची रूपरेखा' या पुस्तकासार-खेही पुस्तक नाही. संस्कृतमधील तत्त्वज्ञानावरील ग्रंथांची चोख भाषांतरे मराठीत नाहीत, त्यांच्या-वर मराठीत कुणी भाष्ये लिहिली नाहीत. प्लेटोच्या 'रिपब्लिक' वर भाष्ये लिहिणे हा, हॅम्लेटच्या वेडाचा अर्थ लावण्याप्रमाणे युरोपमधील लघु-उद्योग आहे. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानामध्ये प्लेटोचे जे स्थान आहे तसेच काहीसे स्थान आपल्याकडे शंकराचार्यांना आहे. पण अद्वैताच्या तत्त्वज्ञानाची चिकित्सा

करणारी किती पुस्तके आपल्याकडे प्रसिद्ध होतात ? आणि बापटशास्त्री किंवा केवलानंद यांची जी थोडी चोख पुस्तके आहेत ती कपाटात पडून राहतात.

भाषिक स्वायत्ततेच्या दृष्टीने आज मराठीची स्थिती काय आहे ? प्रथम शिक्षणव्यवस्थेच्या संदर्भात विचार करू. माध्यमिक अभ्यासक्रमात, म्हणजे दहावीपर्यंत मराठी माध्यम म्हणून स्थिर झाली आहे. आधुनिक वळणाचे प्राथमिक गणित–आपल्या मुलांना अभ्यासात मदत करण्याच्या सद्हेतूने ज्या गणिताची पुस्तके वाचायला घेतली असता ती आपल्या डोक्यावरून जातात असा अनुभव बहुसंख्य सुशिक्षित पालकांना देणारे गणित–, भौतिकी, जीवशास्त्र, रसायनशास्त्र इ. भौतिक शास्त्रे हे विषय धरून सर्व विषय मराठीतून सुरळीतपणे शिकविण्यात येतात, कुशल शिक्षक ह्या विषयांतील मूलभूत संकल्पना मराठीद्वारा विद्यार्थ्यांच्या मनांत बिंबवू शकतात आणि हे आकलन कायमची शिदोरी म्हणून विद्यार्थी स्वतःबरोबर नेतात असा अनुभव आहे. सुमारे ४५ वर्षांपूर्वी जेव्हा माध्यमिक शिक्षणक्रमात मराठी माध्यम म्हणून वापरण्याची परवानगी भीतभीत देण्यात आली तेव्हा गणित आणि विज्ञान मराठीतून चांगल्या प्रकारे शिकविता येतील का ह्याविषयी तज्ज्ञांच्या मनात संशय होता. (भारतीय तरुण चांगले सेनाधिकारी होऊ शकतील का किंवा कधी गौरीशंकर शिखरावर चढू शकतील का असा प्रामाणिक संशय ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना होता आणि म्हणून ते बिचारे हिंदुस्थानातील उन्हाळा आणि माशा सहन करीत लठ्ठ पगारांवर उपाशी जनतेवर राज्य करीत बसत. त्याच प्रकारचा हाही संशय होता.) पण उच्च माध्यमिक शाळांत सर्वत्र–शहरांत आणि ग्रामीण भागांत–विज्ञानशाखेमध्ये इंग्रजी माध्यम आहे आणि मानव्य विद्या (आर्ट्‌स) व व्यापार या शाखांत मराठी माध्यम ऐच्छिक म्हणून मोठ्या प्रमाणावर रूढ आहे. विद्यापीठीय स्तरावरील परिस्थिती अशीच आहे. म्हणजे पदव्युत्तर अभ्यासक्रमापर्यंत मराठी हे मानव्यविद्या आणि व्यापार ह्या शाखांमध्ये ऐच्छिक माध्यम म्हणून प्रचलित आहे. पण विज्ञानाचे माध्यम केवळ इंग्रजी आहे.

उच्च माध्यमिक अभ्यासक्रमात विज्ञानाचे माध्यम इंग्रजी असण्याचे एक महत्त्वाचे कारण असे, की वैद्यक, अभियांत्रिकी, इ. व्यावसायिक शिक्षणक्रमांचे माध्यम इंग्रजी आहे. मानव्यविद्या, व्यापार ह्या विद्याशाखांमध्ये मराठी माध्यम म्हणून उच्च माध्यमिक आणि विद्यापीठीय अभ्यासक्रमांमध्ये रूढ असली तरी गौण पर्याय म्हणूनच तिचा स्वीकार होतो. इंग्रजीवर ज्यांचा पुरेसा काबू आहे असे मराठी विद्यार्थी इंग्रजीतून शिकण्याचे पसंत करतात. ह्याचे कारण असे, की देशाचा सर्व उच्च व्यवहार हा इंग्रजीतून होतो. शासकीय, न्यायालयीन, संशोधनात्मक इ. क्षेत्रांतील अखिल भारतीय पातळीचा व्यवहार इंग्रजीतून होतो. ह्या पातळीवरील व्यवहारात स्थान मिळवून ते टिकविण्यासाठी इंग्रजी चांगल्या प्रकारे लिहिताबोलता आली पाहिजे. आणि आपल्या विषयाची पुरेशी तयारी असली पाहिजे. इंग्रजी माध्यमातून शिकल्याने ह्या दोन्ही गोष्टी साधू शकतात. इंग्रजीचा सराव होतो, इंग्रजीतून आपला अभ्यासविषय मांडण्याची शैली आत्मसात होते आणि विषयाचेही, मराठीतून मिळू शकेल त्यापेक्षा कितीतरी अधिक चोख ज्ञान मिळू शकते. उदा. आय्. ए. एस्. साठी होणाऱ्या स्पर्धात्मक परीक्षेत यश मिळविण्यासाठी विषयाची जी तयारी लागते ती केवळ मराठी पुस्तके वाचून होऊ शकणार नाही. त्यासाठी विषयावरील प्रमाण इंग्रजी पुस्तके वाचावी लागतील. ह्या पुस्तकांतील विवेचन अमूर्त, संकल्पनात्मक, तार्किक पातळीवरचे असते. विवेचनाला तार्किक शिस्त असते. सिद्धांत आणि त्यांना जोडण्यात आलेले श्लेष नेमकेपणे मांडण्यात येतात. पुराव्याचे त्यांना असणारे पाठबळ काळजीपूर्वक जोखण्यात येते. ह्या सर्वांचे व्यवस्थित आकलन ज्याला होऊ शकते त्याचे इंग्रजीचे ज्ञान एवढे असते, की आपले त्या विषयावरील विचार इंग्रजीतून मांडण्याची शक्तीही त्याला असते.

सामाजिक शास्त्रे, इतिहास, तत्त्वज्ञान इ. विषय मराठीतून महाविद्यालयीन अभ्यासक्रमात शिकविण्याची सोय होऊन तीस वर्षे झाली. पण ह्या विषयांचे ह्या पातळीवर जेवढे ज्ञान अभिप्रेत असते ते चोखपणे मांडणारी पुस्तके मराठीत क्वचितच आढळतात. आता इंग्रजी माध्यमातून ह्या

विषयांचा अभ्यास करणारे बहुसंख्य विद्यार्थी त्यांच्यावरील प्रमाण इंग्रजी पुस्तके वाचतात असे अजिबात नाही. ते ' गाइड्सच 'च वाचतात. इंग्रजीतून शिकणारे बहुसंख्य विद्यार्थी गाइड्स वाचून परीक्षा पास होतात ही वस्तुस्थिती आणि मराठीत ह्या विषयांवर प्रमाण पुस्तके अपवादाने आहेत ही वस्तुस्थिती परस्परसंबंधित आहेत. पण इंग्रजी गाइड्स वाचून पदवी मिळविलेले विद्यार्थी अखिल भारतीय पातळी-वर स्थान मिळवू शकत नाहीत. हे साधण्यासाठी कधी ना कधी त्यांना प्रमाण पुस्तकांशी मुकाबला करावा लागतो आणि बहुसंख्य प्रमाण पुस्तके इंग्रजीत असल्यामुळे त्यांना इंग्रजी चांगल्या प्रकारे अवगत असावी लागते आणि अमूर्त, तार्किक बांधणीचा विचार समजून घेण्यासाठी आवश्यक असलेली बौद्धिक शक्तीही त्यांनी कमावलेली असावी लागते. असे विद्यार्थी थोडेच असतात. पण ते भारतात आहेत. त्यांच्यासाठी थोड्या पण खरोखर चांगल्या अशा शाळा आहेत आणि काही थोडी कॉलेजे आहेत आणि त्यांतून शिकून काही विद्यार्थी आय्. आय्. टी. मध्ये किंवा उच्च विद्यापीठीय शिक्षण-क्रमांत प्रवेश घेतात. आर्यभट किंवा ' ॲपल ' अवकाशात सोडणारे लोक किंवा संयुक्त राष्ट्रांच्या आंतरराष्ट्रीय ' सिव्हिल सर्विस ' मध्ये सेवा करणारे लोक या विद्यार्थ्यांतून येतात.

आपण ही गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे, की राष्ट्रीय पातळीवरचा बौद्धिक व्यवहार हा आंतर-राष्ट्रीय पातळीच्या जवळ कुठेतरी असावा लागतो. नाही तर आपण इतर राष्ट्रांचे मिंधे होऊ. तेव्हा देशातील निदान काही लोक ह्या बौद्धिक पातळीचे असावे लागतात. इंग्रजी चांगल्या प्रकारे अवगत असल्याशिवाय आज ही पातळी गाठता येणार नाही हे उघड आहे. त्यासाठी आवश्यक असलेली ग्रंथसामग्री मराठीत नाही.

आजची आपली शिक्षणव्यवस्था दुहेरी आहे. माध्यमिक स्तरापर्यंत ती एकसंध आहे किंवा होती. पुढे साधारणपणे प्रगत राष्ट्रांतील शिक्षणव्यवस्थेच्या जवळ येईल अशी इंग्रजी माध्यमातून चालविण्यात येणारी एक शिक्षणव्यवस्था आहे; आणि विद्यार्थ्यांना विषयांचे अर्धेमुर्धे, अर्धेकच्चे ज्ञान देऊन पदवी देणारी आणि तुमचे शिक्षण पुरे झाले, आता तुम्ही बाहेर पडा असे विद्यार्थ्यांना सांगून त्यांना विद्या-पीठांतून घालवून देणारी दुसरी एक जुजबी शिक्षणव्यवस्था आहे. मराठी हे ह्या दुसऱ्या शिक्षण-व्यवस्थेचे माध्यम आहे. म्हणजे विद्यापीठीय माध्यम म्हणून मराठी स्वायत्त नाही.

ह्या जुजबी शिक्षणव्यवस्थेतून बाहेर पडलेल्या विद्यार्थ्यांचा ज्ञानात, विचारांच्या जगात प्रवेश झालेलाच नसतो आणि म्हणून त्यांना पुढे आयुष्यात पुस्तकांची आवश्यकता भासत नाही. तत्त्वज्ञान, सामाजिक शास्त्रे, इतिहास इ. विषयांवर मराठीत पुस्तकांचा ओघ वाहताना दिसत नाही. विद्या-पीठांतून बाहेर पडलेल्या सुशिक्षितांचा बौद्धिक परिवार निर्माण झालेला नाही आणि म्हणून ह्या परिवाराचे पोषण करण्यासाठी ग्रंथनिर्मिती स्वाभाविकपणे होताना दिसत नाही.

तेव्हा इंग्रजीच्या मानाने तर राहू द्यांच, पण कोणत्याही पाश्चात्त्य भाषेच्या मानाने आपण किती मागे आहोत ह्याची कल्पना येईल. सुशिक्षितांत जोमदार बौद्धिक जीवन नाही; म्हणून टवटवीत, तल्लख, धारदार असे वैचारिक साहित्य मराठीत नाही, ही सुशिक्षितांची गोष्ट. उलट, बहुसंख्य महाराष्ट्रीय समाज निरक्षर किंवा जेमतेम साक्षर आहे. तो मुका आहे. त्याला जे काही घडते ते तो भोगतो. कर्ता होण्यासाठी जे ज्ञान आणि विचार त्याने आत्मसात केले पाहिजेत, ते त्याच्यापर्यंत पोचत नाहीत. ह्या परिस्थितीत ह्या लोकांचे भवितव्य अखेरीस इंग्रजीतून बौद्धिक व्यवहार करणाऱ्या थोड्या लोकांच्या हाती आहे. म्हणजे आपली स्थिती स्वदेशी वसाहतवादाची आहे. परकीय आणि स्वदेशी वसाहतवादातून मुक्तता होण्यासाठी मूलभूत आणि आघाडीवरचे वैज्ञानिक व तांत्रिक ज्ञान आपल्याला जसे आवश्यक आहे, त्याप्रमाणे सर्व प्रकारचे, सर्व पातळ्यांवरचे ज्ञान सर्वसाधारण लोकांत खेळविणेही आवश्यक आहे. मराठी व इंग्रजी ह्या दोन्ही भाषांना आपल्या सामाजिक विकासात परस्परपूरक आणि महत्त्वाची कार्ये पार पाडायची आहेत.

अनुक्रमणिका

FORM VI

(रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित)

प्रकाशन स्थळ : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

प्रकाशन दिनांक : दरमहा एक तारीख

मुद्रक : श्रीकृष्ण गजानन दिक्षीत

राष्ट्रीयत्व : भारतीय

पत्ता : द्वारा : दि प्राज्ञ प्रेस, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

प्रकाशक : मेघश्याम पुंडलिक रेगे

राष्ट्रीयत्व : भारतीय

पत्ता : ' रागिणी ', साहित्य सहवास,
वांद्रा, (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१

संपादक :
राष्ट्रीयत्व : } वरील प्रमाणे
पत्ता :

मालक : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

मी मेघश्याम पुंडलिक रेगे जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

मे. पुं. रेगे, प्रकाशक

श्री गोविंदप्रभुचरित्र : कर्तृत्व आणि काल (उत्तरार्ध)

डॉ. वि. भि. कोलते

ग्रंथांतर्गत पुराव्यांचे परीक्षण

'ऋद्धिपूरचरित्र' किंवा 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्र' या ग्रंथाचे लेखनकर्तृत्व म्हाइंभटाकडे देता येत नाही हे दाखविण्यासाठी प्रा. पां. ना. कुलकर्णी यांनी 'ग्रंथांतर्गत' पुरावा दिला आहे. त्याचा आता विचार करायचा आहे. त्यांनी उपस्थित केलेल्या मुद्यांचा परामर्श घेण्यापूर्वी काही महत्त्वाच्या बाबींची नोंद घेणे आवश्यक आहे.

श्रीचक्रधरस्वामींच्या प्रयाणानंतर म्हाइंभटांनी त्यांच्या लीळा संकलित केल्या. त्यांचे पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध असे दोन विभाग केले. ह्याच 'दोन्ही रूपे' लीळा होत. म्हणजे आजच्या परिभाषेत हेच 'लीळाचरित्र' होय. कालांतराने श्री गोविंदप्रभूंच्या निधनानंतर त्यांनी श्री गोविंदप्रभूंच्याही लीळा संकलित केल्या. त्या संग्रहालाच 'ऋद्धिपुरचरित्रे' म्हणजेच श्री गोविंदप्रभूचरित्र असे म्हणतात. अशा रीतीने 'दोन्ही रूप' लीळांनंतर 'तिन्ही रूप' लीळा तयार झाल्या. त्यांनाच 'तिन्ही रूपे चरित्रे' असेही म्हणतात. या तिन्ही रूप चरित्रांनाच किंवा लीळांना 'लीळाबंध' किंवा 'लीळासंबंध' असे संबोधिलेले आहे. यापूर्वी केलेल्या विवेचनावरून हे ध्यानी येईल. अर्थात, या 'लीळाबंधा'त पूर्वार्ध व उत्तरार्धरूप 'लीळाचरित्रा'बरोबरच ऋद्धिपुर लीळांचाही समावेश होतो, हे लक्षात घेतले पाहिजे.

तिन्ही रूपे लीळाबंध खालशाच्या धाडीत नष्ट

कालांतराने 'तिन्ही रूपे चरित्रे म्हाइंभटींचि केली : परि ते लीळासंबंध...खालसाचिया धाडीसी नाहीचि जाले' असे हरिबास व सोंगोबास यांच्या 'अन्वयस्थळा'त म्हटले आहे. 'म्हाइंभटकृत्य : लीळाबंध केला : तो अवचीता गेला : धाडी माजी' अशीच नोंद कृष्णमुनीनेही आपल्या 'अन्वयस्थळा'त केली आहे. खालशाच्या धाडीत 'तिन्ही रूपे चरित्रे' म्हणजेच 'लीळाबंध' नाहीसा झाला याचा अर्थ, म्हाइंभटांनी लिहिलेल्या श्रीचक्रधरांच्या पूर्वार्ध व उत्तरार्ध रूप लीळा, आणि श्री गोविंदप्रभूंच्या 'ऋद्धिपुरलीळा ह्याही नाहीशा झाल्या. म्हणजेच त्या धाडीत जसे 'लीळाचरित्र' नाहीसे झाले तसेच 'ऋद्धिपुरचरित्र'ही नाहीसे झाले.

तिन्ही रूपांचे पुनर्लेखन

त्यानंतर उपाध्ये आम्नायातील हिराइसाने या तिन्ही रूपा लीळांचे किंवा लीळाबंधाचे पुनर्लेखन केले. 'म्हाइंभटाचा लीळासंबंध गेला म्हणौनि हीराइसी तीन्ही रूपे लीळा शोधिलीया : त्यासी एकसंदी प्रज्ञा होती म्हणौनि' असे हरिबास व सोंगोबास यांचे 'अन्वयस्थळ' सांगते. कृष्णमुनीच्या 'अन्वयस्थळांतही हीच माहिती आहे. 'इत्यादी हे कृत्य : लीळा रूपे तीन्ही : केलीसे सोधनी : म्हाइंभटी ॥ म्हाइंभटकृत्य : लीळाबंध केला : तो अवचीता गेला : धाडी माजी ॥ '... 'म्हाइंभटोबासीं : लीळाबंद केला : तो धाडी माजी गेला : सकळही : ' 'लीळा तीन्ही रूपे : हीरांबा शोधनी : पुस्तके लीहुनि : बंद केला : ' इत्यादीवरून हे दिसून येईल. सारांश, म्हाइंभटांनी 'तिन्ही रूपे' लीळांचा जो 'लीळाबंध' केला होता तो धाडीत नष्ट झाल्यावर हिराइसाने या 'तिन्ही रूपां'ची किंवा 'लीळाबंधांची शोधनी केली व त्याचे पुनर्लेखन केले. अर्थात, त्यावेळी पूर्वार्ध व उत्तरार्धरूप दोही रूपांचे किंवा लीळाचरित्राचे जसे पुनर्लेखन झाले, तसे 'ऋद्धिपुरचरित्रा'चेही पुनर्लेखन झाली हे दिसून येईल.

उपलब्ध गोविंदप्रभुचरित्र पुनर्लिखित स्वरूपात

'लीळाचरित्रा' प्रमाणेच 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्र'ही आपणासमोर आज पुनर्लिखित स्वरूपात आहे, ही गोष्ट नीट लक्षात ठेवली म्हणजे प्रा. पां. ना. कुलकर्णी यांनी उपस्थित केलेल्या शंकांचे आपोआप निरसन होईल. एरवी 'गोविंदप्रभुचरित्रां'च्या संबंधात त्यांनी उपस्थित केलेल्या शंका 'लीळाचरित्रा'च्याही बाबतीत घेऊन तेही म्हाइंभटांनी लिहिलेले नाही असे दाखवता येणे कठीण नाही. 'लीळाचरित्रा'चे कर्तृत्व म्हाइंभटांचे होय, या बाबतीत प्रा. कुलकर्णी यांना शंका नाही. प्रा. कुलकर्णीच काय, पण

इतर कुणाचाही त्या बाबतीत मतभेद नाही. ग्रंथांतर्गत पुराव्यावरून श्रीगोविंदप्रभुचरित्राचे कर्तृत्व मात्र म्हाइंभटांना देता येत नाही, असे त्यांचे म्हणणे आहे. त्यांनी पुढे केलेल्या कारणांचा आता परामर्श घेऊ.

स्वतःचा त्रयस्थपणाने निर्देश

'गोविंदप्रभुचरित्रात म्हाइंभटाचा संबंध असणाऱ्या एकंदर बावन्न लीळा आहेत. यांपैकी एकीचेही स्वरूप आठवणीचे नाही. कर्तृत्व म्हाइंभटाचे असते तर स्वतःचा असा त्रयस्थपणाने निर्देश त्याने केला नसता.' असे प्रा. कुलकर्णी म्हणतात. पण श्रीचक्रधरस्वामींच्या 'लीळाचरित्रा'तील लीळांचे स्वरूप तरी, प्रा. कुलकर्णी म्हणतात त्या अर्थाने आठवणीचे आहे काय? लीळाचरित्रात म्हाइंभटाचा संबंध असणाऱ्या अनेक लीळा आहेत. त्यांतील एकीचेही स्वरूप त्या अर्थाने आठवणीचे नाही. त्या लीळांतही म्हाइंभटांनी स्वतःचा निर्देश त्रयस्थपणाने केलेला आहे. उत्तरार्ध लीळा १३३ पाहा. या लीळेत म्हाइंभटांचा पूर्ववृत्तांत व त्यांच्या श्रीचक्रधरस्वामीशी झालेल्या पहिल्या भेटीची हकीकत आलेली आहे. 'म्हाइंभट ते सरालांचे : म्हाइंभटबासीं पांच दरीसनें वाचिलीं...' असा म्हाइंभटांचा सर्वत्र त्रयस्थपणाने उल्लेख या लीळेत आहे. म्हाइंभटाशी संबंध असलेली दुसरी महत्त्वाची लीळा उत्तरार्धातील (क्र. ५६४) 'मार्गी म्हाइंभटा भेटि : निर्गमन स्रवण ही होय. या लीळेत म्हाइंभटांनी स्वतःच्या अनुसरणाचा वृत्तांत श्रीचक्रधरस्वामींना सांगितला तेव्हा त्यांनी प्रथमपुरुषी प्रयोग केला आहे, आणि ते स्वाभाविकही आहे. पण संपूर्ण लीळानिवेदनात त्यांचा उल्लेख त्रयस्थपणाचाच आहे 'तैसेचि म्हाइंभटीं गोसावियांते पुसिलें... तैसेचि म्हाइंभट तेयातें पुसौनि निगाले... मग गोसावीं तेयातें पुसिलें...' इत्यादी वाक्यांवरून हे दिसून येईल. म्हाइंभटांशी संबंध असणाऱ्या अशा इतर लीळांतही म्हाइंभटांचा उल्लेख असाच त्रयस्थपणाने केलेला आहे. मग लीळाचरित्राचेही लेखनकर्तृत्व म्हाइंभटाला देता येत नाही, असे प्रा. कुलकर्णी म्हणतील का? आणि त्यांनी तसे म्हटले तरी ते वस्तुस्थितीला धरून होईल काय? तेव्हा श्रीगोविंदप्रभुचरित्रात म्हाइंभटाचा उल्लेख त्रयस्थपणाने केलेला आहे म्हणून त्या ग्रंथाचे कर्तृत्व म्हाइंभटांना देता नाही असे म्हणणे बरोबर नाही.

तृतीयपुरुषी निवेदनाचे धोरण

त्रयस्थपणाने आलेल्या अशा निर्देशांचा विचार आणखी निराळ्या रीतीने करता येईल. हे त्रयस्थपणाने आलेले निर्देश या ग्रंथांच्या पुनर्लेखनाच्या वेळी झाले असावे की म्हाइंभटांनी स्वतःच स्वतःचा उल्लेख असा त्रयस्थपणाने केला असावा हा विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. हे सर्व पुनर्लेखनाच्या वेळी झाले असावे असे सकृत् दर्शनी कोणी म्हणतील. पण मला असे वाटते, की हे त्रयस्थपणाचे निर्देश म्हाइंभटांनी स्वतःच केले असावेत. लीळाचरित्र व ऋद्धिपुरचरित्र यांतील सर्व लीळांतील निवेदनाची मांडणी अशी त्रयस्थपणे केलेली आढळते. तेच धोरण म्हाइंभटांनी जाणून बुजून स्वीकारले असावे, असे वाटते. यातील बहुतेक लीळा म्हाइंभटांनी इतरांजवळून गोळा केल्या. त्यापूनही पूर्वार्धातील काही व उत्तरार्धातील बहुतेक सर्व लीळा म्हाइंभटासमोर श्रीनागदेवाचार्यांनी सांगितल्या आहेत. भक्तांनी आपल्या अनुभवाच्या लीळा सांगताना स्वतःसंबंधीचा उल्लेख प्रथमपुरुषी केला असावा. त्यांचे निवेदनही प्रथमपुरुषी असावे यात शंका नाही. उदा., पूर्वार्धातील 'माहादाइसां : उमाइसां भेटि' (२३८), 'देवां : भटां भेटि' (२३९) इत्यादी लीळांत नागदेवाचार्यांचा पूर्ववृत्तांत, त्यांची रामदेव दादोसशी झालेली भेट व अनुसरण, तदनंतर सिन्नर येथे श्रीचक्रधरस्वामींशी झालेली पहिली भेट इत्यादी वृत्तांत आलेला आहे. हा सर्व वृत्तांत नागदेवाचार्यांनी स्वतः निवेदन केला असणार यात शंका नाही. या निवेदनात त्यांनी स्वतःचा उल्लेख प्रथमपुरुषातच केला असला पाहिजे. पण उपलब्ध लीळांचे निवेदन असे प्रथमपुरुषी नाही. ते सर्वत्र तृतीयपुरुषी आहे. 'तव तेथ भट आले: मोकळा कासोटा : आडवी वेणी : खांदावरि खांडें : ऐसे भट पटिसाळेवरि आले', 'भटीं म्हणीतलें' 'मग भटीं पुसिलें...' इत्यादी वाक्यांवरून हे दिसून येईल. इतर भक्तांनी म्हाइंभटांना स्वामींच्या ज्या लीळा सांगितल्या असतील त्यांतील निवेदनपद्धतीही प्रथमपुरुषीच असणार. पण लीळाचरित्रांतर्गत कोणत्याही

अनुक्रमणिका

लीळेत प्रथमपुरुषी निवेदन नाही. सर्वत्र तृतीयपुरुषी निवेदन आहे. असे हे तृतीयपुरुषी निवेदन, या ग्रंथांच्या पुनर्लेखनाच्या वेळी झाले असावे की खुद्द म्हाइंभटांनीच अशा तृतीयपुरुषी निवेदनपद्धतीचा जाणूनबुजून स्वीकार केला असावा? मला असे वाटते की खुद्द म्हाइंभटांनीच या सर्व लीळांची मांडणी करताना जाणुनबुजून तृतीय पुरुषी निवेदन पद्धतीचा स्वीकार केला असावा.

स्मरणभक्तीला योग्य व्हावे म्हणून

पण त्यांनी असे का केले असावे? माझ्या मते कारण अगदी स्पष्ट आहे. भक्तांनी सांगितलेल्या स्वामींच्या लीळा कालानुक्रमाने लावून केवळ जशाच्या तशा एका सूत्रात गोवण्याचे त्यांचे ध्येय नव्हते. त्यांनी लीळासंकलनाचे, संपादनाचे व लेखनाचे जे कार्य हाती घेतले, त्याचा मुख्य हेतू परमेश्वरावतारांच्या ह्या लीळा आठवून भक्तांना त्याचे स्मरण करता यावे म्हणून. 'एथीची चरीत्रे आठवीजेति : आइकीजेति : उच्चारीजेति : तेही एक स्मरणचि की गा :' श्रीचक्रधरस्वामींच्या या वचनात या लीळाचरित्रांच्या लेखनाचे ध्येय अंतर्भूत झालेले आहे. आपल्या व मार्गातील सर्वांच्या स्मरणभक्तीचे साधन म्हणून त्यांनी हे कार्य अंगीकारले होते. त्यामुळे त्या लीळांची मांडणीच, स्मरणभक्तीला योग्य होईल अशी करणे अवश्य होते. त्या त्या लीळेतील प्रथमपुरुषी निवेदन जसेचे तसे कायम ठेवल्याने हे कार्य झाले नसते. एक तर त्यामुळे अनेक लीळांत हा 'मी' आला असता. प्रत्येक लीळेतील हा 'मी' कोण ते लीळांचा घोक करणाऱ्याने व त्यांचा उच्चार करणाऱ्याने ओळखायचे कसे? स्वामींची ती लीळा कोणाबरोबर झाली हे लक्षात यायचे कसे? त्यामुळे एका भक्ताबरोबर झालेल्या लीळेचा संबंध दुसऱ्याच भक्ताशी जोडला जाण्याचा संभव होता. दुसरे असे, की त्या त्या लीळेत प्रथमपुरुषी निवेदन कायम ठेवल्याने त्या लीळेचा घोक, उच्चार व स्मरण करताना हा 'मी'च तेथे आला असता. त्यामुळे लीळेतील 'मी' व घोक करणारा, उच्चारणारा व स्मरण करणारा 'मी' यांच्यांतही घोटाळा उडाला असता. त्यामुळे लीळेचे स्मरण योग्य व यथातथा स्वरूपात होणे अशक्य होते. स्मरणभक्तीत हे दोष निर्माण होऊ नयेत म्हणून लीळांतील निवेदनपद्धती तृतीयपुरुषी ठेवणेच आवश्यक होते. 'लीळाचरित्रा'तील व 'ऋद्धिपुरचरित्रातील लीळांची मांडणी करताना म्हाइंभटांनी हेच धोरण जाणून बुजून स्वीकारले असावे. तदनुसार आपल्या संबंधीच्या लीळांत म्हाइंभटांनी स्वतःचा उल्लेख त्रयस्थपणाने, तृतीय पुरुषात करणेच क्रमप्राप्त होते. तेव्हा म्हाइंभटांनीच लिहिलेल्या 'लीळाचरित्रा'त त्याने स्वतःचा उल्लेख त्रयस्थपणाने केलेला आहे म्हणून त्याचे 'लीळाचरित्र' कर्तृत्व जसे नाकारता येणार नाही, त्याचप्रमाणे 'ऋद्धिपुरचरित्रा'त ही त्याने स्वतःचा उल्लेख त्रयस्थपणाने केलेला असल्यामुळे तो त्या ग्रंथाचा लेखक नसावा असे म्हणणे बरोबर नाही.

वासना : मतभिन्नतेचा सूर

'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'तील म्हाइंभटाशी संबंध असलेल्या 'बावन्न लीळांत अठरा वासना आहेत. ज्या प्रसंगांत म्हाइंभट हजर आहे त्यांच्या निवेदनात असा मतभिन्नतेचा सूर एकदा नव्हे अठरा वेळा निघावा याचाच अर्थ हे लेखन वा संकलन म्हाइंभटाचे नसले पाहिजे' असा दुसरा युक्तिवाद प्रा. कुळकर्णी यांनी केला आहे. त्यावर असे म्हणता येईल की श्रीचक्रधरस्वामींच्या लीळाचरित्रा'त ही म्हाइंभटाचा संबंध असणाऱ्या लीळांत अनेक वासना आहेत. उपरिनिर्दिष्ट दोन महत्त्वाच्या लीळांपैकी पहिल्या लीळेत (उत्त. १३३) दोन वासना आल्या आहेत. त्यांपैकी पहिली वासना नीत्यनीमीत्यकें कर्मे...' की केवळ 'नीमीत्यकें कर्मे...' याविषयीच्या पाठांतराची असली तरी ज्ञान मार्गी दृष्टया महत्त्वाचीच आहे. 'जैसें आजिकालिचा रीधौरीं'... या श्रीचक्रधरोक्तीला असलेली वासना ही महत्त्वाची आहे. मी संपादिलेल्या 'लीळाचरित्रात'त तर ही वासना अधिक विस्तृत आहे. (लीच. उत्त. १३३, टीप ३२ पाहा). उपरिनिर्दिष्ट दुसऱ्या लीळेतील (उत्त. ४७१, नेने प्रत. ५६४ कोलते प्रत) 'मांजीठी (मंजीष्ट) पासवडी ...' या उल्लेखाला असलेली वासना 'पोफळी पटाउ दुटी...' ही तर वास्तवासंबंधीची आहे. आपली पासवडी मांजिष्ट वर्णाची होती की पोफळी?

अनुक्रमणिका

…ती 'पासवडी' होती की 'पाटाउ दुटी' होती हे स्वत: म्हाइंभटालाच ठाऊक नसेल काय? म्हाइंभटानेच या लीळा लिहिल्या असतील तर ह्या वासना त्यांत का घुसाव्या? त्या तशा घुसल्या आहेत तेव्हा, या लीळाचरित्राचे 'लेखन वा संकलन' म्हाइंभटांचे नसले पाहिजे' असे प्रा. कुलकर्णी म्हणतील काय?

वरील वासनांपैकी पहिल्या दोन वासना तर प्रत्यक्ष श्रीचक्रधरस्वामींच्या मुखी आलेल्या वचनांच्या स्वरूपाच्या आहेत. स्वामींची चर्चा खुद्द म्हाइंभटाबरोबरच चालली होती. असे असूनही श्रीमुखीचे निश्चित शब्द कोणते हे म्हाइंभटांना आठवू नयेत हे आश्चर्य आहे. पण क्वचित असे निश्चित शब्द कोणते याचे विस्मरण पडणे हेही स्वाभाविक नाही काय? विस्मरणामुळे असे काही वासनाभेद लीळाचरित्राच्या मूळ लेखनातच अंतर्भूत झाले असावे असे मानण्यास जागा आहे. म्हाइंभटांनी लिहिलेल्या या चरित्रातूनच स्वामींची वचने निवडून केसोबासांनी 'सूत्रपाठ' तयार केला. त्यात अंतर्भूत झालेल्या स्वामींच्या काही वचनांतच 'वासना' आहेत. उदा: 'आडवेचा भावो काइसेया एका न पुरे: वासना: प्रेमा वारिया सरे' (विचार, २३१); '…त्र्यंशु हा निरूपावेया दोषें भणिजतु असीजे: वासना: निरूपावेया दोषें भणिजे…' (विचारमालिका १३). 'लीळाचरित्रा'तूनच केसोबासांनी वेगळचा काढलेल्या श्रीचक्रधरनिरूपित 'दृष्टांता'तही 'वासना' आलेल्या आहेत. 'दृष्टांतपाठा'तील दृष्टांत ४०, ४८ व ५३ मध्ये 'एकी वासना' आहेत, (पुढे काही दृष्टांतांत रामेश्वरबासाच्या व परशरामबासांच्याही वासना अंतर्भूत झाल्या आहेत. उदा. दृष्टांत ९, ५३, ६१, ७४, ७९, ८२, ८९ इत्यादी पाहा). सूत्रपाठ व दृष्टांतपाठ तयार झाला त्यावेळी नागदेवाचार्य, म्हाइंभट, केसोबास हे सर्वजण विद्यमान होते. मग या वासना त्यात का आल्या? हे दोन्ही ग्रंथ 'लीळाचरित्रा'तून निवडलेल्या स्वामींच्या वचनांचे व दृष्टांतांचे संकलन करणारे आहेत. तेव्हा त्यावेळी त्यांतील वासना म्हाइंभटांच्या मूळ 'लीळाचरित्रा'तच असल्या पाहिजेत. मग केवळ या 'वासनां'च्या अस्तित्वावरून 'लीळाचरित्रा'चे कर्तृत्व म्हाइंभटांचे नव्हे असे अनुमान करता येईल काय? ते वस्तुस्थितीस धरून होईल काय? ऋद्धिपुर–अर्थात श्रीगोविंदप्रभुचरित्रातही वरीलप्रमाणे 'वासना' असल्यामुळे त्या ग्रंथाचे म्हाइंभटाचे कर्तृत्व नाकारणे हे त्याच्यावर अन्याय करणे होईल.

विस्मरण : वासनाभेद

'दुखाक्रांत लेकी येणे' या लीळेतील (लीळा-३२३) 'मग भट म्हाइंभट लक्ष्मींद्रभट चौथा कोणु ते नेणिजे' या वाक्यातील 'चौथा कोणु ते नेणिजे' यातील चौथ्या प्रेतवाहकाच्या नावाचे विस्मरण, आणि 'मग वोलिसाउला पांगुरवीला: एकी वासना: उघडी श्रीमूर्ति' यातील वासनाभेद हे पुनर्लेखनाच्या वेळी झाले असावेत. 'लीळाचरित्रा'तही अशा प्रकारच्या विस्मरणाच्या वासना येतात. उदा: पूर्वार्ध लीळा ५१० (कोलतेप्रत) 'राणाइसा भीक्षावीधि नीरोपणी' – ही नाथोबाच्या अनुभवीची लीळा आहे. तिची सत्यासत्यता म्हाइंभटांनी नाथोबांना विचारून पारखून घेतली असेलच. तरीही या लीळेत 'गीसावीं' श्रीकरें तेयांसि (राणाइसेला) झोळी दीधली कीं नाहीं ऐसें नेणिजे' असा उल्लेख आला आहे. दुसऱ्या पाठात 'मग गोसावी झोळिए गांठि घातलीया: तयाचां हाती दीधली' असा स्पष्ट उल्लेख आहे. (वरील लीळेवरील तळटीप पाहा). या प्रसंगी नाथोबा तेथे उपस्थित होते. त्यांच्या जवळून या लीळेतील माहिती म्हाइंभटांनी तपासून घेतली असल्यावरही 'ऐसे नेणिजे' असा उल्लेख का यावा? आणि वासनाभेद निर्माण का व्हावा? 'लीळाचरित्रा'तून अशी आणखी काही उदाहरणे देता येतील. त्यांतील एकाचाच येथे निर्देश करतो. उत्तरार्ध लीळा ६९ (कोलते प्रत), 'भट राक्षसभुवनां पाठवणे' या लीळेच्या पहिल्याच वाक्यात असे म्हटले आहे की, 'गोसावी भटोबासाते राक्षसभुवनां काइसेया म्हणीयां पाठविलें तें नेणिजे:' लीळा तर खुद्द नागदेवाचार्यासंबंधीची आहे. म्हाइंभटाजवळ तिचे निवेदनही त्यांनीच केले असणार. असे असूनही स्वामींनी आपणाला राक्षसभुवनाला कोणत्या कामासाठी पाठविले होते ते नागदेवाचार्यांना स्वतःलाच सांगता येऊ नये, त्याचे त्यांना विस्मरण पडावे हे आश्चर्यकारक नाही काय? पण तसे झाले आहे हे

अनुक्रमणिका

खरे. असे असले तरी 'लीळाचरित्रा'चे म्हाइंभटाचे कर्तृत्व नाकारता येत नाही. मग 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'तील 'चौथा कोणु ते नेणिजे' या विस्मरणात्मक निर्देशामुळे त्या ग्रंथाचे म्हाइंभटकर्तृत्व नाकारणे न्याय्य होईल काय? कदाचित असेही असेल की श्रीप्रभूंच्या कीडडीला खांदा देणारा तो चौथा पुरुष गावातील एखादा महाजन असेल. तो नक्की कोण होता हे माहीत नसणे असंभवनीय नाही. निक्षेपात घातलेली श्रीमूर्ती उघडी होती की तिच्यावर 'वोलिसाउला घातला होता' हा वासनाभेदही, म्हाइंभट अनुसरण्यासाठी जेव्हा ऋद्धिपुरला गेले तेव्हा त्यांच्याजवळील पासौडी 'मांजिठी' होती की 'पोफळी' होती. या 'लीळाचरित्रा'तील वासनाभेदाप्रमाणे आहे. तेवढ्यामुळे 'लीळाचरित्रा'चे म्हाइंभटकर्तृत्व जसे नाकारता येत नाही त्याचप्रमाणे वासनाभेदामुळे ऋद्धिपुरचरित्राच्या लेखनाचे म्हाइंभटाचे कर्तृत्व नाकारता येणार नाही.

आत्मगौरव

'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'तील लीळा 'क्रमांक २५० मध्ये म्हाइंभटाचा जो गौरव आहे तो तो स्वतः कसा करील ?' असे प्रा. कुलकर्णी विचारतात. या लीळेत म्हाइंभट भिक्षा कशी मागत व भिक्षेत आलेल्या 'नासले : वीटलें : आंबलें...' भिक्षान्नाचे भोजन करून वर 'चीखलवनीं' कसे पीत याचे वर्णन आहे. त्यात म्हाइंभटांनी आत्मगौरव केलेला आहे असे मानण्याचे कारण नाही. वास्तवाचे ते यथातथ्य वर्णन आहे. या दृष्टीने पाहिले तर 'लीळाचरित्रा'तील 'मार्गी म्हाइंभटा भेटि : निर्गमन भ्रमण' (लीळा ५६४, कोलतेप्रत) या लीळेत म्हाइंभटांनी आपणाला उपरती कशी झाली, ऋद्धिपूरला जाताना वाटेत भिक्षान्नाची घृणा कशी उपजली, त्या घृणेवर आपण मात कशी केली इत्यादींचे म्हाइंभटांनी स्वतःच जे वर्णन केले आहे तेही आत्मगौरवाचे मानावे लागेल. पण तसे ते नाही. तेही वास्तवाचे यथातथ्य वर्णन आहे. आणि त्यामुळे 'लीळाचरित्रा'चे म्हाइंभटांचे कर्तृत्व नाकारता येत नाही. 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'तील उपरोक्त लीळेतील वर्णनालाही आपण तोच न्याय दिला पाहिजे. आजच्या काळात तर अनेक आत्मचरित्रकारांची आत्मचरित्रे आत्मगौरवाने भरलेली असतात. त्याबद्दल टीकाकार त्यांचा खरपूस समाचारही घेतात. पण त्यामुळे त्यांचे लेखनकर्तृत्व कुणी नाकारल्याचे वाचनात नाही.

तिथिवारांची नोंद

'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'तील २५२ व्या लीळेत तिथिवारांची नोंद नाही. म्हाइंभट लेखक असता तर त्याने ती केली नसती काय?' असे प्रा. कुलकर्णी विचारतात. त्यावर असा प्रश्न विचारता येईल की, हो तिथिवारांची नोंद तेथे अपरिहार्य आहे काय?— मुळीच नाही. त्यामुळे श्रीगोविंदप्रभूच्या अलौकिक सामर्थ्याच्या आकलनाला काही उणीव येते असेही नाही.

चर्चा रंगविली असती ?

'श्रीगोप्रच' मधील २७९ या लीळेत... 'त्यावर चर्चा झाली, पण चर्चेचा आशय कथनकार देत नाही. म्हाइंभटाच्या हातून असे घडले नसते. त्याने ती चर्चा रंगविली असती'— प्रा. कुलकर्णी यांचे हेही म्हणणे मान्य करता येत नाही. म्हाइंभटांनी चर्चा रंगविली असती असे ते कशावरून म्हणतात? ही चर्चा त्या लीळेत आवश्यक आहे काय? 'लीळाचरित्रा'च्या उत्तरार्धातील १३३ व्या लीळेत म्हाइंभटांच्या आणि श्री चक्रधरस्वामींच्या पहिल्या भेटीचे वर्णन आहे. त्यात आरंभी 'आलेयाउपरि गणपति आपयोसी भेटि जाली : उघाणी जाली' असे वर्णन आहे. येथे गणपति आपयोबरोबर म्हाइंभटाची जी उघाणी= वादविवाद, चर्चा झाली तिचा आशय त्याने दिला आहे काय? ती चर्चा त्याने रंगविली आहे काय? हे तेथे अपरिहार्य आहे काय? त्याच लीळेत पुढे श्रीचक्रधरस्वामीबरोबर 'अविद्यायुक्तां जीवां स्वतः ज्ञान न संभवे : मां कां संभवे : आणि कां न संभवे : यावरि उघाणी प्रवर्तली' असा प्रसंग आहे. येथेही म्हाइंभटांनी श्रीचक्रधरस्वामीबरोबर आपली जी चर्चा झाली ती रंगविली आहे काय? किंवा तिचा आशय तरी सांगितला आहे काय?

'गोप्रच'च्या २८१ व्या लीळेत द्राविड देशीच्या ब्राह्मणाची बोली कळेना म्हणून 'मग म्हाइंभटे संस्कृतें पुसीलें' एवढेच म्हटले आहे. संस्कृत संवाद किंवा त्याचा आशय याचा पत्ताही नाही' असे

अनुक्रमणिका

प्रा. कुलकर्णी लिहितात. लीळाचरित्राच्या उत्तरार्धातील उपरोक्त लीळेमध्ये (ली. १३३) 'मग म्हाइंभटीं म्हणीतलें: "गणपति आपैयें म्हणीतलें होते : मऱ्हाटी अनावर बोलति :' ते हें : आतां सहंस स्कृते उपन्यास करूं :" मग तीं सहंस्कृतें उपन्यासु केला : तवं गोसावीं सहंस्कृत बोलों आदरिलें... ऐसी घडीया च्याहि सहं स्कृते उघाणी जाली : ... ' श्रीचक्रधरस्वामी व म्हाइंभट यांच्यामध्ये संस्कृत भाषेत जी चर्चा झाली ती येथे म्हाइंभटांनी रंगविली नाही, इतकेच नाही तर त्या चर्चेच्या आशयाचा तेथे पत्ताही नाही, प्रा. कुळकर्णी यांच्या मतानुसार म्हाइंभट जर 'लीळाचरित्रा'चे लेखक वा संकलक असते तर त्यांनी ही चर्चा अवश्य रंगविली असती. तसे ज्या अर्थी घडलेले दिसत नाही त्या अर्थी लीळाचरित्राचे कर्तृत्व म्हाइंभटाकडे देता येणार नाही असे प्रा. पां. ना. कुळकर्णी म्हणू शकतील काय ?

पुनरुक्ती टाळली असती ?

'लीळाचरित्र आणि श्रीगोविंदप्रभुचरित्र या दोन्ही कृती म्हाइंभटाच्या असत्या तर त्याने पुनरुक्ती शक्य तो टाळली असती, आणि जी घटना दोन्हीकडे सांगणे आवश्यक वाटले असते... तिची भाषा एकच राहिली असती. ' असाही एक युक्तिवाद प्रा. कुळकर्णी यांनी केला आहे. वस्तुस्थिती अशी आहे की या दोन्ही ग्रंथांत म्हाइंभटांनी पुनरुक्ती शक्यतो टाळली आहे. तसे नसते तर 'लीळाचरित्रा'त अंतर्भूत झालेल्या श्रीचक्रधर व श्रीप्रभु यांच्या परस्पर संबंधांच्या सर्व लीळा श्रीगोविंदप्रभुचरित्रातही आल्या असत्या. पण त्यांतील एकही लीळा म्हाइंभटांनी श्रीगोविंदप्रभुचरित्रात पुनरुक्त होऊ दिली नाही. महदाइसेने श्रीप्रभूंच्या केलेल्या सेवेसंबंधीच्या काही लीळा दोन्ही ग्रंथांत आढळतात हे खरे; पण त्या लीळांचे वास्तविक स्थान श्रीगोविंदप्रभुचरित्रातच आहे. कारण त्यात महदाइसेने श्रीप्रभूंच्या केलेल्या सेवेचे वर्णन आहे. श्रीचक्रधराचा त्या लीळांशी संबंध नाही. तरीही म्हाइंभटांनी आरंभी त्या 'लीळाचरित्रा'त घातल्या याचे कारण असे की, महदाइसा ऋद्धिपूराहून परत आल्यानंतर चक्रधरस्वामींनीच तिला विचारले की 'बाइ : तेथ गेलींति मग काइ करा ? ' या प्रश्नाला उत्तर देताना महदाइसेच्या सेवेच्या त्या लीळा तेथे आल्या आहेत. शिवाय, या सेवेच्या वेळी रामदेव दादोसाने तिला जो दोष दिला व त्याबद्दल स्वामीजवळ त्याने जी कागाळी केली त्या निमित्ताने श्रीचक्रधरांनी काढलेले उद्‌गार व रामदेव दादोसांना केलेले सिक्षापण— हा भाग लीळाचरित्रात येणे आवश्यक होते. त्यामुळे त्या लीळा तेथे आलेल्या आहेत.

म्हाइंभटाच्या अनुसरणाचा वृत्तांत देणारी लीळाही अशीच या दोन्ही ग्रंथांत आलेली आहे. 'मार्गी म्हाइंभटा भेटि : निर्गमन स्रवण ' या लीळेत हा वृत्तांत येण्याचे कारण, श्रीचक्रधरस्वामींनीच म्हाइंभटांना विचारले की 'कैसेयापरि निर्गमु जाला ? ' या प्रश्नाला उत्तर देताना हा वृत्तांत आला आहे. वस्तुतः या लीळेशीही चक्रधरस्वामींचा प्रत्यक्ष काहीही संबंध नाही. फक्त श्रीगोविंदप्रभु व म्हाइंभट यांचा संबंध तेथे आहे. त्यामुळे 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'त तिचा अंतर्भाव करणे आवश्यकच होते. वरील दोन्ही ठिकाणी लीळा पुनरुक्त झालेल्या दिसत असल्या तरी त्या तेथे अपरिहार्यपणे आलेल्या आहेत. हे लक्षात घेतले म्हणजे या पुनरुक्तीबद्दल म्हाइंभटांना दोष लावता येणार नाही.

पुनरुक्त घटनेची भाषा एकच ?

' जी घटना दोन्हीकडे सांगणे आवश्यक वाटले असते... तिची भाषा एकच राहिली असती ' असे प्रा. कुलकर्णी म्हणतात तेही सर्वांशी बरोबर नाही. एकच निवेदक किंवा लेखक एकच प्रसंग निरनिराळ्या वेळी वर्णन करतो त्यावेळी त्याच्या निवेदनाची भाषा शब्दशः एकच असणे शक्य नाही. ते मनुष्यस्वभावाला सोडून आहे. म्हाइंभटांनी लिहिलेल्या 'लीळाचरित्रा'तीलच उदाहरण आपण पाहू या. 'लुईपाइ' या महात्म्याची कथा श्रीचक्रधरांनी 'आउठे ठाइ सांगितली. ' (लीच. पूर्वार्ध, २०१) म्हणजे साडेतीन वेळा सांगितली. अर्थात, त्यांनी ती तीन वेळा पूर्ण तर चौथ्या वेळी त्यातील काही भाग सांगितला असावा. त्यातून त्यांनी ही कथा दोनदा जशी सांगितली तशी ती 'लीळाचरित्रा'त दोन ठिकाणी आली आहे. प्रथम त्यांनी ही कथा 'डखले' यांना सांगितली. ती पूर्वार्धात आली आहे. (लीच. पूर्वार्ध २०२) अर्थात म्हाइं-

अनुक्रमणिका

भटांना ती डखले यांच्याकडून मिळाली असावी. दुसऱ्यांदा त्यांनी ती कोणाला सांगितली याची निश्चित नोंद नाही. पण ज्या कुणा भक्ताला त्यांनी ती सांगितली त्याजवळून ती जशी मिळाली तशीच ती म्हाइंभटांनी नोंदली असावी. तथापि, या दोन्ही ठिकाणी एकाच व्यक्तीने, म्हणजे श्रीचक्रधरस्वामींनीच ही कथा सांगितली, ही गोष्ट महत्त्वाची आहे. प्रथम डखले यांना सांगितलेली पूर्वार्धातील ही कथा उद्धृत करून नंतर दुसऱ्या कोणा भक्ताला सांगितलेली उत्तरार्धात आलेली तीच कथा पुढे उद्धृत करीत आहे.

लुइपाइउपदेशें सिद्धी अंतरावो कथन : ॥

सर्वज्ञें म्हणीतलें : "राओ आणि प्रधानु वैह्याळीएसि नीगाले : ते मासदवाडेयाहुनि जात होते : तवं लुइपाइ उकरडेयावरि लुइया वेंचीत होते : प्रधानु तो साही दरीसनाची भगति करी : तवं राएं प्रधानातें म्हणीतलें : 'यासि नमस्कारू न करा तें काइ ?' तवं प्रधानें म्हणीतलें : 'हे बरवें करीत असति :' प्रधानु घोडेयाखालुता उतरला : लुइपाइसि नमस्कारू केला : तवं राओ हांसिला : लुइपाइन म्हणीतलें । 'राया : तुं हांसिलासि काइ तरि तुंचि हांसलासि : हउं हांसों तरी ते रासुब हस्ती घोडा हांसे :' तवं राएं म्हणीतलें : 'हांस हांस बापुडा :' आणि हांसिला एतुकेनि परीवारू हांसे : घोडे हांसति : ऐसें हांसे प्रवर्तलें : क्षेणा एका देह जाइल ऐसें जालें : मग प्रधानें म्हणीतलें : तुम्ही तेया पुरूखातें हांसलेति म्हणौनि हें हांसें प्रवर्तलें :' रायें म्हणीतलें : 'तरि आतां यांसि काइ कीजे ?' तेणें म्हणीतलें : 'तेयां पुरुखातें खेमावीजे :' तरि चाला जाओं : तयासि आड पडों :' तवं प्रधानें पायांवरि माथा ठेविला : 'आता कोपासि क्षेमा कीजो :' तेव्हळि तेहीं ते सक्ति आर्कखिली : मग राएं आणि प्रधानें पायांवरी माथा ठेविला : 'आतां आम्हांसि सीक्षा देयावी :' तेहीं म्हणीतलें : 'जा : क्षेउर करा :'भडीची खापरी घेया : नगरिची भीक्षा घेउनि या :' ते गेले : क्षौरें केलीं : भीक्षा करावी तवं लाजिले : राए म्हणीतलें : 'मी राओ : तु प्रधानु : एसणेयांचि वेळां भीक्षा कैसी करूं ? वीळु होईल : आणि भीक्षा करूं आणि काइ :' मग वीळु जाला : भीक्षा करूनि आले : खापरीया ठेविलीया : लुइपाइं म्हणीतले : 'एती बार तुम्हीं काहां गया होतेति ?' सीधी बारा वरीख दूरि गइ :' मग तेहीं म्हणीतलें : 'आतां काइ जाओं ? बारा घडीयांची चुकि : बारा वरीखें गेली : अंतरली : आतां जरि जाउनि तरि अवघें जन्म वायांचि जाइल :' म्हणौनि दोघै सवें असों लागले : प्रधानु तो ब्राह्मणु : तो विकलपीया : राओ तो वीखैया : मग तो पुरुखू तेथौनि नीगाला : ते दोघै सवें नीगाले : एके ठाइं तेहीं पुरुखी मदिरापान केलें : तेथ कालळाचां घरी प्रधानु गाहाण ठेविला : एके ठाइं सामानस्त्रीएचां घरी पुरुख वसीनले : रावो तो सामानअस्त्रीएचां घरी गाहाण ठेविला : दोघै गाहाण ठेविले : ते पुरुख नीगौनि गेले : मग प्रधानु तो भाटी पोती : राओ तो सामानअस्त्रीएचां ग्रही पाणी सांडी भरूनि आणी : ऐसी तीएचीं बहूत दीस सुस्रुका करीत होते : तवं एकु दीसु पुरु आला : तो तीएचा पढीएता पैलाडि राहिला : तवं राएं म्हणीतले : 'आइ : तुं ऐसी का ?' तीया म्हणीतले : 'एथिचा पढिएंता तो पैलाडि राहिला :' तवं राएं म्हणीतले : 'तरि मीं तो आणुं जाओ ?' तीया म्हणीतले : 'जाए :' मग तो आणु गेला : उतपवन करूनि तेयाचेया घरासि गेला : तवं तो डोल्हारेयावरि बैसौनि आपुलीं लेंकरूने लाडवींत होता : तवं राएं म्हणीतले : 'हे काइ ग : तुं एथ : आइसि थोरि अवस्था : मां मी काइ करूं गा ? नदीसि पुरू आला : एकि आकासि धार : एकि पाताळी : मां भीं काइ करूं ? कैसेनि एओं ?' तवं राएं म्हणीतलें 'चाल मी नेइन :' म्हणौनि खांदी घेतला : पाणीयांतु उतपवन करूनि घेउनि आला : तवं ती याहीउनि नीउन म्हणीए दीधलें : तवं तीएचेनि पढीएतेनि पुसिले : 'हा कवणु ?' तवं तीया म्हणीतले : 'माहात्मे एक माझी ए ठाइं उतरले होते : तेही हे गाहाण ठेविलें :' तवं तेणें म्हणीतलें : 'ऐसे म्हणीएं याकरवि कैसे करवि तसि ? हे माते पाठकुळीए वाउनि पाणीयांवरि चालत घेउनि आले :' एतुकेनि ते उठिली : तेयाचीयां पाया पडली : हात जोडिले : 'आता तुम्ही जा :' तव तेही म्हणीतलें : 'आमचे गुरु एती : द्रव्य तुमचे देती : मग आम्ही जाउनि :' तेही म्हणीतलें :

अनुक्रमणिका

'तुमचे गुरु उतराइ : आता तुम्ही जा :' एतुकेनि ते यां सीधी जाली : मग तेथौनि नीगाले : ।।

प्रधानु तो कालळाचां घरीं भाती पोती : एकु दीसु तीए नीजैलीं होतीं : तवं मध्यानेकी रात्रीं तेयांची ए देहींहूनि प्रकासु नीगाला : तो अवघेया घराआंतु उजीएडु पडिला : भाटीएसि आगि लागली म्हणौनि कालळें उठिलीं : तवं तो तेयाचीए देहिचा प्रकासु देखिला : एतुकेन तेहीं दंडवत् केलें: हात जोडुनि वीनवीलें : 'बा : आतां तुम्ही जा:' तवं तेहीं म्हणीतलें : 'आमचे गुरू एतीं: तुमचें द्रव्य देती : मग आम्हीं जाउनि :' तेहीं म्हणीतलें : 'तुमचें गुरू उतराइ : आतां तुम्ही जा :' एतुकेनि तेयांसि सीधि जाली: ।।

दुसऱ्या एका भक्ताला श्रीचक्रधरस्वामींनी हीच कथा पुढीलप्रमाणे सांगितली ती 'उत्तरार्धा'त आली आहे.

लुइपाइ उपदेसे सीधी अंतरावो : ।।

सर्वज्ञें म्हणीतलें : "लुइपाइ माहात्मे : ते मासदीयांचां घरीं असति : उकरडां असति : लुइ वेंचीति : खाति : कां वाडा लुइ वेंचीति : तोंडावरि गीवीगीवींकरि मासीया : राओ तया वाटा व्याहाळीएति नीगाला : प्रधान तो जोगीयांचा उपदेसीया: दरीसन मानीं : म्हणौनि प्रधानु घोडयाखालुता उतरला : नमस्कारू केला : मागुता घोडेयावरि बैसला : तवं राओ हांसिला :'देखिलें प्रधानाचे गुरु' म्हणौनि राओ हांसिला : रायासरीसे दोघचौघ होते: तेही हांसिले : मग तेही म्हणीतलें : 'हां राजा : इतीबार तुं हांस्या : अब हउं हांसों तरि तोरा सब परीवारु हांसे :' 'हांस हांस बापुडा :' आणि हांसिले : इतुलेनि हांसें प्रवर्तलें : पाइकपरीवारु हस्ति घोडे आदिकरुनि आवघेचि हासों लागले : राओ मागुता व्याहाळीएहुनि प्रतला : हांसतां आंते तुटौनि पडति ऐसें हांसें प्रवर्तलें : रायें म्हणीतलें : 'आतां यांसि काइ कीजे ?' तेणें म्हणीतलें : 'तया पुरुखातें खेमावीजे :' 'तरि चाला जाओं : तयासि आड पडों : तवं नावेक हांसें पारुखले : मग ते आले: तयांसि आड पडिले : मग तेहीं हांसेयाची सक्ति होती ते आकर्खिली : मग रायें म्हणीतलें : 'यांतें उपदेसु पुसों :' मग तेहीं म्हणीतलें : आम्हांसि उपदेसु सांघावा :' मग तेहीं म्हणीतलें: 'कुंभार घर जाओ : खापर घेओ : भीक्षा मागो :' निगाले : पैन्हां गेले : मग विचारिलें : रायें म्हणीतलें : 'तुं प्रधानु : मीं राओ : तरि एवढेया वेळा भीक्षा काइ मागों : नावेक सांजवेळ होइल : मग मागों :' मग सांजवळ जाली : मग भीक्षा करुनि आले : तवं तेहीं म्हणीतलें : 'इतीबार तुम्हीं कांहां गए ?' मग तेही आवघी वेवस्ता सांघीतली : तेहीं म्हणीतलें : 'सिधि दुरि गइ : बारा वरीख सीधि दुरि गइ :' तैसेचि ते निगाले : मग तया सिधिची अवस्था : तयांसांघातें तेही नीगाले : मग एके ठाइं तेहीं पुरुखीं मदीरापान केलें : तेथ प्रधानु गहानु ठेविला : एके ठायी सामानस्त्रीएचां घरीं ते पुरुख बसीनले : तो राओ गाहानु ठेवीला : आपण नीगौनि गेले : मग प्रधान भाटीएसि पोतीरे भवडी : राओ तो झाडी : लादि फेडी : पाखोळा फेडी : एकु दीशी तीचीए ठाइं जो वसे तो पैलाडि राहिला : तयावीन तीएसि जेवण नाही : तीएते अवस्थारूप देखौनि रायें तीएचीए मातेतें पुसिलें : 'हां आइ : आजि आइ ऐसी कां?' तीया म्हणीतलें : 'इचां ठाइं जो वसे तो आजि पैलाडि राहीला : तेणें वीन इसि जेवण नाही : मीया जेवावेया अपार म्हणीतलें : परि हें म्हणीतलें न करी : मग तेणें म्हणीतलें : 'हां आइ : आजि तुं ऐसी कां ?' 'ना : काही नाहीं :' 'ना : सांग : तुं ऐसी कां ?' मग तीया म्हणीतलें : 'आगा : माझां ठांइं जो वसे तो पैलाडि राहीला : तेणेंवीन मज जेवण नाहीं :' तवं तेणें म्हणीतलें : 'तरि मीं तेयानें आणुं जाओ ?' तीया म्हणीतलें : 'कैसा आणिसी ?' 'ना : मी आंणीन :' मग त्या म्हणीतलें : 'हो कां : जाए :' मग तो उपउनि पैलाडि गेला : एकी वासना : पाणीयांवरि चालतु गेला : तयातें म्हणीतलें : 'हें काइ गा : माझीए मातेसि तुझी अवस्था : तीसि तुजवीन जेवण नाही : मग तुं एथ कैसा असति ?' तवं तेणें म्हणीतलें : 'मां काइ करूं गा ? नैसि पुरू आला असे : एकि धार आकासीं : एकि धार पाताळीं : मग कैसेनि एओं ?' 'चाल जाओ : मीं तुतें नेइन :' तेणे म्हणीतले : 'तुं कैसेनि नेसी ;' 'ना : बैस माझीए पाठकुळीए :' तेथ बैसवीला : एकी वासना : नैपासी पाटकुळीए बैसवीला : भुइवरि चालीजे ऐसा उदकावरि चालतु आला : घेउनि

अनुक्रमणिका

आला : तवं तीया आणीक पाखोळेया म्हणीए दीधलें : मग तेणे पुसिलें : 'हे कवण ?' तीया म्हणीतलें : 'माझा ठाइं पुरुख एक वसिनले : तेहीं हे गाहान ठेवीले :' तवं तेणें म्हणीतलें : 'पापीणी पापीणी : हे मातें पाटकुळीए वाउनि : उदकावरी चालत घेउनि आले : आजिलागौनि यांसि नीउन म्हणीयें नेदीं हो :' मग दोघें बाहीरि आलीं : हात जोडुनि म्हणीतलें : 'वा : आतां तुम्हीं जा :' तवं तेहीं म्हणीतलें : 'नां आइ : आतां आमचे गुरु एती : मग तुमचें द्रव्य देती : मग आम्हीं जाउनि :' 'नां तुमचे गुरु उतराइ :' मग ते निगाले : प्रधान तो रात्रीं भाटीएपासि नीजैला होता : तवं प्रकासा घर भरलें : तवं ते कालळि उठीली : तवं प्रकासा घर भरलें असे : तीया कालाळातें उठवीलें : 'उठि उठि : आगि लागली :' उठिला : दोघें बाहीरि आलीं : तवं तेयातें देखिलें : मग दोघीं तयातें म्हणीतलें : 'बा : आतां तुम्हीं जा :' 'ना : आमचे गुरु एती : तुमचें द्रव्य देती : मग आम्हीं जाउंनि :' 'नां तुमचे गुरु उतराइ :' मग तेही नीगाले : तेयांसि तेथौनि सीधि जाली : हे गोष्टि गोसावीं डखलेयावरि सांघीतली : एक म्हणति प्रक्षेकारणें : एक म्हणति क्षोभाकारणें :॥

या पुनरुक्त कथेचे परीक्षण

दोन ठिकाणी आलेल्या या एकच कथेचे परीक्षण केले तर काय दिसून येते ? दोन्ही ठिकाणी कथा एकच आहे, पण तिची भाषा शब्दशः एकच आहे काय ? पूर्वार्धातील कथा थोडी लहान आहे, तर उत्तरार्धातील कथेत तिने हातपाय पसरले आहेत. पूर्वार्धातील कथेचा आरंभ राजा व प्रधान यांच्यापासून होऊन नंतर लुइपाईचे वर्णन आले आहे, तर उत्तरार्धातील कथेचा आरंभ लुईपाईच्या वर्णनाने होऊन नंतर राजा व प्रधान 'व्याहाळीएसि' निघाल्याचे वर्णन आले आहे. कथानिवेदनातील हा पौर्वापर्य विपर्यय नाही काय ? पूर्वार्धातील कथेत 'लुइपाइ उकरडेयावरि लुइया वेचीत होते' एवढेच त्यांचे दर्शन घडवले आहे तर उत्तरार्धातील कथेत ते 'उकरडां असति : लुइ वेंचीति : खाति : ...तोंडावरि गीवी : गीवींकरि मासीया' असे त्यांचे दर्शन घडवले आहे. पहिलीत 'प्रधानु तो साही दरीसनाची भगति करि' असे म्हटले आहे, तर दुसरीत 'प्रधान तो जोगीयांचा उपदेसीया : दरीसन मानी' असे म्हटले आहे. ते 'परस्पर विसंगत नाही काय ? पहिलीतील 'साहा दर्शना'चे तेथे एकच दर्शन झाले आहे. त्यानंतर, लुइपाईच्या तोंडी दोन्ही ठिकाणी आलेल्या वाक्यांतही फरक आहे. पुढेही कथानिवेदनात असे फरक पुष्कळ आहेत. पूर्वार्धातील कथेत 'सामानस्त्री'च्या घरी असलेल्या राजाने प्रत्यक्ष त्या स्त्रीलाच 'आइ : तु ऐसी का ?' असे विचारले, तर उत्तरार्धातील कथेत राजाने प्रथम 'सामान स्त्री'च्या आईला विचारले व नंतर तिला विचारले. पहिलीत आलेल्या 'तवं तो डोल्हारेयावरि बैसोनि आपुली लेंकरुवें लाडवीत होता' या वर्णनाचा उत्तरार्धातील कथेत पत्ताही नाही. असे पुष्कळ फरक दाखविता येतील. सारांश, 'लीळाचरित्रा'त लुइपाईची कथा पुनरुक्त तर आहेच, शिवाय दोन्ही ठिकाणच्या या कथेची भाषाही एकच आहे असे नाही. तेवढ्यावरून 'लीळाचरित्र' हा ग्रंथ म्हाइंभटांनी लिहिलेला नसावा असे अनुमान काढणे वास्तवाला धरून होईल काय ?

पांगारकरांच्या ग्रंथातील पुनरुक्त प्रसंगाचे परीक्षण

'लीळाचरित्रा'तील लुइपाईची कथा आख्यानात्मक आहे, म्हणून तिच्या वारंवार झालेल्या निवेदनांत निवेदकाकडून भाषेचे व शैलीचे फरक होणे संभवनीय आहे असा यावर आक्षेप घेतला जाण्याचा संभव आहे. म्हणून प्रत्यक्ष आपल्या आयुष्यातील घटना दोन ठिकाणी वर्णन करताना त्यातील भाषेत व मजकुरात फरक कसा पडतो हे एक आधुनिक उदाहरण देऊन स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न करतो. कै. ल. रा. पांगारकर यांनी इ. स. १९०८ मध्ये 'मोरोपंत : चरित्र आणि काव्यविवेचन' हा आपला ग्रंथ प्रसिद्ध केला. मोरोपंतांची हस्तलिखिते पाहाण्यास आपणाला कशी मिळाली, कोणत्या अडचणी आल्या या घटनांचे वर्णन पांगारकरांनी त्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत केले आहे (पा. २६). पुढे इ. स. १९३८ मध्ये, म्हणजे तीस वर्षांनंतर त्यांनी 'चरित्रचंद्र' हे आपले आत्मचरित्र प्रसिद्ध केले. त्यातही या घटनांचे वर्णन आहे. (पा. १६०, १६१, १६६-१६७). अर्थात, दोन्हीकडे या घटनांचे वर्णन शब्दशः एकसारखे आहे

अनुक्रमणिका

असे नाही. पण जेथे ते तसे आहे तेथेही भाषेत, वर्णनात व माहितीत कसा फरक पडला आहे ते पाहण्यासारखे आहे. ' मोरोपंत : चरित्र आणि काव्यविवेचन ' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत ते लिहितात :

(अ) मोरोपंत – प्रस्तावनेतील वर्णन

'बी. ए. झाल्यावर लागलेंच ह्या. शके १८२१ सालीं कांहीं पूर्वपुण्यानें श्रीक्षेत्र पंढरीस राहण्याचा माझा योग आला. पंढरीस पंतांचे धाकटे पुत्र रामकृष्णपंत यांचा वंश आहे. रामकृष्णपंतांचे पणतू बळवंतराव उर्फ मोरोपंडित हे नुक्तेच वारले होते. त्यांची भार्या श्रीमती तानूबाई या आपल्या मुलांसह तेथें राहतात व त्यांच्याजवळ पंतांच्या कवितेचा सर्व आहे असे मला कळल्यामुळे मी त्यांजवळ पंतांच्या हस्तलिखित पोथ्या पाहण्यास मागितल्या. प्रथम प्रथम बरेंच अडथळे आले. बाबा पाध्ये यांची वृद्ध सून राधाबाई उर्फ आक्का पाध्ये यांनी पंतपाध्यांच्या पुष्कळ गोष्टी मला तोंडी सांगितल्या. आक्का फार कर्मनिष्ठ सात्विक, सदाचरणी, स्वाभिमानी व करारी असत. त्यांनीं मजवर फार प्रेम केलें. त्यांच्या सांगण्यावरून तानूबाई यांनी पंतांची कविता मला दाखविण्यास सुरवात केली व अखेरपर्यंत या माउलीनें निष्कपटपणानें मला सर्व हस्तलिखित पोथ्या पाहूं दिल्या. तानूबाईंनीं जो मनाचा थोरपणा, आस्था व प्रेम दाखविलें याबद्दल मीं त्यांचा अत्यंत आभारी आहे. पंढरीस माझा वास सहा वर्षें झाला. पंढरीस पंतांचे मित्र विठोबादादा चातुर्मासे यांच्या वंशांतले पांचवे पुरुष बाळकृष्ण बाबा यांनीहीं आपल्या घरची दप्तरें मला दाखविलीं व त्या दप्तरांतच पंतांच्या हातचीं ४०/५० अकल्पित सांपडली ! पंत, पाध्ये व चातुर्मासे बोवा यांच्या घरच्या दप्तरांत व यांच्या वंशजांकडून तोंडीं अगर लेखी जी जी माहिती मला मिळाली त्याबद्दल मी त्या घराण्यांचा सदैव ऋणी राहीन ...'

(आ) आत्मचरित्रातील वर्णन

आता याच घटनांचे वर्णन 'चरित्रचंद्र' या आपल्या आत्मचरित्रात पांगारकरांनी कसे केले आहे ते पाहू. हे वर्णन एकाच परिच्छेदांत आलेले आहे असे नाही. कारण यातील काही प्रसंग त्यांनी अत्यंत विस्ताराने या ग्रंथात सांगितले आहेत. उदा. तानुबाईकडून पंतांच्या हस्तलिखित पोथ्या पाहण्यास मिळण्यात 'प्रथम प्रथम बरेच अडथळे आले' – ते या ग्रंथात विस्ताराने सांगितले आहेत. (पा. १६० –१६१) 'राधाबाई उर्फ आक्का पाध्ये यांनी पंत पाध्यांच्या (ज्या) पुष्कळ गोष्टी...सांगितल्या' त्यांची टाचणे आपण कशी केली याचें, व त्यामुळेच प्रसन्न होऊन त्यांनी आपणाला पोथ्या दाखविण्यास तानुबाईला कसे सांगितलें याचेही पांगारकरांनी 'चरित्रचंद्रा'त अत्यंत विस्ताराने रसभरित वर्णन केलें आहे. हे वगळून 'मोरोपंत' या चरित्रग्रंथात वर्णिलेल्या घटनासंबंधीचेच या ग्रंथातील उल्लेख असे :

'पंढरपुरास माझें राहणें एकंदर साडेचार वर्षं झालें. ह्या काळात पंतांची स्वलिखित कविता वाचावयास मिळाली. पंत, पाध्ये व चातुर्मास्ये यांच्या घरची दप्तरे चाळता आली ... १९०० च्या जूनमध्ये पंढरीत गेलो. १९०४ च्या ऑक्टोबरमध्ये पंढरपुर सोडले व १९०८ च्या ऑक्टोबरमध्ये 'मोरोपंत–चरित्र व काव्यविवेचन' हा ६२५ पृष्ठांचा ग्रंथ पुण्यात छापून प्रसिद्ध केला.

'पंढरीस पंताचे धाकटे पुत्र काशीनाथ बाबा पाध्ये यांचे जामात रामकृष्णपंत हे पंत वारल्यावर रहावयास आले. त्यांचे पणतू बळवंतराव उर्फ मोरोपंडित हे नुक्तेच वारले होते व त्यांची भार्या श्रीमती तानुबाई यांच्या ताब्यात पंतांचा सर्व कवितासंग्रह होता तो मला वाचावयास मिळावा म्हणून ४/६ महिने फार खटपट केली व २५ हेलपाटे घातले...' 'काशिनाथ बाबा यांची वृद्ध सून राधाबाई पाध्ये यांजकडे रात्री ९ ते १० मीं जाणें ठेवलें. त्यांना आक्का म्हणत. आक्का मोठ्या कर्मनिष्ठ, करारी, स्वाभिमानी, सदाचरणी व तेजस्वी होत्या...' 'पंतांचे मित्र विठोबादादा चातुर्मासे म्हणून एक भगवत्भक्त होते. त्यांचे वंशज बाळकृष्ण बाबा... त्यांच्याकडे मोरोपंतांची कांहीं हस्तलिखित कविता व पत्रव्यवहार सांपडण्याचा संभव आहे असे मला वाटल्यावर मी ... त्यांचा परिचय करून घेतला ... दप्तरे चाळीत असतांना अकस्मात् पंतांनी वेळोवेळी विठोबादादांस व त्यांचे पुत्र मैराळभाऊ यांस स्वहस्ताने लिहिलेलीं ४० पत्रें एकदम दृष्टीस पडली ...' इत्यादी.





या उताऱ्यांचे परीक्षण

पांगारकरांच्या दोन्ही ग्रंथांतील हे उतारे वर वर पाहिले तरी त्यांतील भाषेचा, वृत्तांताचा व इतर फरक लक्षात येईल. मोरोपंतांवरील चरित्रग्रंथात पोथ्या पाहण्यास जे अडथळे आल्याचे म्हटले आहे ते 'चरित्रचंद्रा'त '४१६ महिने फार खटपट केली व २५ हेलपाटे घातले--' इत्यादी शब्दांत विस्ताराने सांगितले आहेत. पहिल्यातील 'पंतांचे धाकटे पुत्र रामकृष्ण' यांची माहिती दुसऱ्या ग्रंथात देताना 'व काशीनाथबाबा पाध्ये यांचे जामात' अशी त्यांच्याविषयीची अधिक माहिती पुरविली आहे. आक्काचे वर्णन करताना पहिल्या ग्रंथात त्यांना जी विशेषणे लावली आहेत त्यांतील 'भाविक'पणाचा विसर पडून त्याची जागा दुसऱ्या ग्रंथात 'तेजस्वी'पणाने घेतली आहे. या बदलात आक्षेपार्ह असे काही नाही. पण पहिल्या ग्रंथात जे पांगारकर 'पंढरीस माझा वास सहा वर्षे झाला' असे सांगतात, तेंच पांगारकर आपल्या आत्मचरित्रात 'पंढरपुरास माझे राहणे एकंदर साडेचार वर्षे झाले' असे म्हणतात. असे का व्हावे? आपल्या पहिल्या ग्रंथात जे पांगारकर आपणाला बाळकृष्ण बाबांच्या दप्तरात पंतांच्या हातची ४०।५० पत्रे मिळाली म्हणून लिहितात, तेच पांगारकर आपल्या दुसऱ्या ग्रंथात हा आकडा फक्त ४० देतात. त्यावरून एकच ग्रंथकार आपल्या एका ग्रंथात जी माहिती देतो तीच माहिती त्यानेच नंतर तीस वर्षांनी लिहिलेल्या ग्रंथात निराळ्या प्रकारे कशी देतो हे लक्षात यावे. पांगारकरांचा 'मोरोपंत : चरित्र आणि काव्यविवेचन' हा ग्रंथ 'नोव्हेंबर इ. स. १९०८' मध्ये प्रसिद्ध झाला. हे त्या ग्रंथाच्या मळपृष्ठावरच छापलेले आहे. पण 'चरित्र चंद्रा'त मात्र '१९०८ च्या आक्टोबरमध्यें 'मोरोपंत--चरित्र व काव्यविवेचन' हा ६२५ पृष्ठांचा ग्रंथ पुण्यास छापून प्रसिद्ध केला' (पा. १६०) असे ते लिहितात. मोरोपंतावरील आपला हा ग्रंथ '६२५ पृष्ठांचा' असे जरी त्यांनी येथे म्हटले आहे तरी त्यांनी त्याच ग्रंथात पुढे पा. २७४ वर 'प्रस्तुत ग्रंथ ६५० पृष्ठांचा आहे' असे म्हटले आहे. हे सर्व बदल व विसंगती लक्षात घेऊन हे दोन्ही ग्रंथ किंवा त्यांतील एखादा ग्रंथ ल. रा. पांगारकरांनी लिहिला नसावा असे म्हणता येईल काय? प्रा. कुळकर्णी तसे अनुमान काढतील काय?

म्हाइंभटांचा पुनरुक्त प्रसंग

लीळाचरित्रातील 'मार्गी म्हाइंभटां भेटि : नीर्गमन श्रवण' व 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'तील 'गुळुदरसति म्हाइंभटां भेटि' या लीळांतील फरकही वरील प्रकारचेच होत. 'म्हाइंभट आणि मातंग यांची भेट आणि म्हाइंभटाच्या आगमनाविषयी गोविंदप्रभूचे भविष्य कथन यांचे पौर्वापर्य बदलले आहे' असे प्रा. कुळकर्ण्यांना वाटत असले तरी वस्तुस्थिती तशी नाही. कारण या घटना एकाच वेळी दोन निराळ्या ठिकाणी होत होत्या. त्यात पौर्वापर्य नाही. त्यांतील एखादी आधी सांगितली काय किंवा नंतर सांगितली काय, त्यामुळे वास्तवाला ढळ पोचत नाही. 'लीळाचरित्रा'तील लीळेत म्हाइंभटांनी आपण गंगातीराकडून आलो असे सांगितले, तर 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'तील लीळेत त्याने आपण 'सराला होउनि' आल्याचे सांगितले, यात विसंगती नाही. कारण 'सराला' गोदातीरा'-वरच आहे. आपली पासवडीची पाठी त्यात 'अकरा दामां'ना विकली असे पहिल्या ग्रंथात आहे तर दुसऱ्या ग्रंथात ती 'आठ दामां'ना विकल्याची नोंद आहे. हे विस्मरणामुळे झाले असण्याचा संभव आहे. पहिल्या लीळेतील माहितीपेक्षा काही बाबतीत दुसऱ्या लीळेत काही अधिक माहिती आहे. या काही बदलामुळे 'लीळाचरित्र' व गोविंदप्रभुचरित्र' यांचे कर्तृत्व एकाच व्यक्तीकडे देता येत नाही' असा निष्कर्ष काढणे योग्य व समर्थनीय ठरणार नाही.

श्रीगोविंदप्रभुचरित्राचे लेखन उत्तरकालीन?

'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'चा लेखक म्हाइंभट नसावा हे अप्रत्यक्षपणे सुचवण्यासाठीच की काय, या ग्रंथाचे लेखन बरेच उत्तरकालीन असावे, असे दाखविण्याचा प्रयत्न प्रा. कुलकर्णी यांनी केला आहे. या बाबतीत त्यांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नांचा विचार करण्यापूर्वी, यासंबंधी काही महत्त्वाच्या बाबींची नोंद घेण्याची आवश्यकता आहे, हे मी पूर्वीच सुचविलेले आहे. त्या बाबी अशा : म्हाइंभटांनी पूर्वार्ध, उत्तरार्ध व ऋद्धिपुर चरित्रे यांचा जो लीळाबंद तयार केला होता तो खालशाच्या धाडीत नाहीसा झाला.

अनुक्रमणिका

तथा 'लीळाबंदा'चे म्हणजेच पूर्वार्ध व उत्तरार्धरूप 'लीळाचरित्रा'चे व ऋद्धिपुरचरित्र किंवा श्रीगोविंदप्रभुचरित्र यांचे पुनर्लेखन हिराइसाने केले. अर्थात आज आपल्यासमोर खुद्द म्हाइंभटांनी लिहिलेल्या 'लीळाचरित्रा'चा मूळ पाठ जसा नाही तसाच त्याने लिहिलेला श्रीगोविंदप्रभुचरित्राचाही मूळ पाठ आपणासमोर नाही. या ग्रंथाचे हिराइसाकडून जे पुनर्लेखन झाले ते साधारणपणे शके १२४२ (= इ. स. १३२०) मध्ये झाले असावे असे मी अन्यत्र दाखविले आहे (लीळाचरित्राच्या पुनर्लेखनकाळाचा पुनर्विचार, 'महानुभाव' मासिक, एप्रिल–जून १९८०). म्हाइंभटांनी लिहिलेल्या मूळ 'लीळाचरित्रा'चे लेखन साधारणपणे शके १२०० (= इ. स. १२७८) मध्ये झाले, व श्रीगोविंदप्रभु चरित्राचे लेखन सुमारे शके १२१० (= इ. स. १२८८) मध्ये झाले. श्रीगोविंदप्रभु चरित्राचे पुनर्लेखन शके १२४२ (= इ. स. १३२०) मध्ये म्हणजेच ३२ वर्षांनंतर झाले. तेव्हा मात्र आपणासमोर या ग्रंथाचा जो पाठ आहे तो म्हाइंभटाचा मूळ पाठ नसून त्यानंतर ३२ वर्षांनी पुनर्लिखित झालेला (व त्यावरून प्रतिलिप्या होत होत आलेला) पाठ आहे. हे नीट लक्षात घेतले म्हणजे प्रा. कुलकर्णी यांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नांचे निरसन आपोआप होईल. 'आबाइसां वस्त्र घेववणे' या गो. प्र. चरित्रातील १२२व्या लीळेतील 'तें वस्त्रें सवर्गे होती' या वाक्यावरून सूचित होणारे कालदूरत्व, तसेच मृतवांझ सोनाइसेला गोविंदप्रभूंच्या कृपेने झालेला पुत्र शतायु ठरला तो 'मग गोसावीं बीजें केलेयाउपरि आपुलीए अनुभवाचीया लीळा भगतीजनापुढें सांघति' (गो. प्र. च. ९१) यावरून 'गोविंदप्रभूंच्या निधनानंतर निदान ३०–४० वर्षांनी ही आख्यायिका सांगितली गेली असावी' हे प्रा. कुलकर्णी यांनी काढलेले अनुमान यांना निराळे उत्तर देण्याची गरज नाही. ही विधाने पुनर्लेखनाच्या वेळी करण्यात आली असावी पण केवळ त्यावरून 'गोविंदप्रभूंच्या मृत्यूनंतर सहाच महिन्यांत ह्या लीळा सांगितल्या गेल्या असाव्यात हे न पटण्याचे कारण नाही. कारण, हे विधान म्हाइंभटांनी लिहिलेल्या श्री गोविंदप्रभुचरित्राच्या मूळ पाठाविषयी आहे, हे लक्षात घेतले पाहिजे.

कथानिवेदक श्रीप्रभूंचा समकालीन

श्रीगोविंदप्रभुचरित्राच्या उत्तरकालीनत्वाविषयी प्रा. कुलकर्णी यांनी पुढे केलेल्या इतर पुराव्याविषयीही अधिक लिहिण्याची गरज नाही. कारण आपल्या विवेचनातच 'कथानिवेदक गोविंदप्रभूंचा समकालीन असावा. 'त्यावरून कथानिवेदक गोविंदप्रभूंशी कालदृष्ट्या नजीकचा असावा आणि समकालीनांना त्याने या लीळा सांगितल्या असाव्या, असे मानावे लागते.', 'त्यामुळे निवेदक कालदृष्ट्या दूरचा ठरत नाही', 'या लीळा गोविंदप्रभूंच्या सहवासातील व्यक्तींनीच प्रथम सांगितल्या असाव्या' असे त्यांनीच अनेक उदाहरणे उद्धृत करून म्हटले आहे. त्यामुळे गोविंदप्रभुचरित्राचे लेखन बरेच उत्तरकालीन असावे या त्यांच्या प्रमेयाला परस्पर छेद जातो. असे असले तरी त्यांनी उपस्थित केलेल्या काही मुद्द्यांचा विचार करणे अवश्य आहे.

वासना : शोध : मार्गरूढी

'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'च्या मी प्रसिद्ध केलेल्या पाठांतील लीळात 'केवळ निरनिराळ्या वासनाच आलेल्या आहेत, शोधकारांचे शोध किंवा मार्गरूढीकारांचे उल्लेख त्यांत नाहीत. तेव्हा साहजिकच अनुमान करता येते की शोधकारापूर्वीचा किंवा किंवा निरनिराळ्या वासना एकत्रित करून चरित्रग्रंथाचे पुनर्लेखन झाले तेव्हांचा हा पाठ असावा' असे मी माझ्या संपादणीच्या प्रस्तावनेत म्हटले आहे. यावर प्रा. कुलकर्णी यांचे असे म्हणणे आहे की, वासना या पूर्वकालीन व शोध, मार्गरूढी नंतरचे हे कशावरून? लीळाचरित्र, पूर्वार्ध खंड ३ रे (नेने संपादित) यातील १९ व्या पानावरील लीळेत 'हिराइसा पाठः शोधः एकी वासना' या क्रमाने नोंद आली आहे पण ती त्यांच्या निर्मितीच्या क्रमाने नव्हे. जेथे जेथे आवश्यकतेप्रमाणे वासना, शोध किंवा मार्गरूढी नोंदायची असेल तेथे तेथे तशी नोंद करण्यात येते, एवढेच. चरित्रांच्या पाठांच्या पुनर्लेखनाच्या वेळी त्यात इतर आचार्यांची किंवा पाठकारांची पाठांतरे नोंदतांना त्या त्या पाठकारांच्या नावांनी ती नोंदण्यात आली. उदा. हिराइसा पाठ, परशरामबास, रामेश्वरवास इत्यादी. क्वचित त्यांचा उल्लेख 'हिराइसा वासना'

परशरामबास वासना, रामेश्वरबास वासना अशा शब्दांनी केलेला आढळतो : आणि ' भटांमागे ' भटाचया सीक्ष्याची नावें नाही आली त्याची वासनांतरे जया जया गुरुकुळासि आली तयाची ओळखी ' एकी भणिजे : एकी वासना ऐसी जाणिजे' असे स्पष्टीकरण इतिहास प्रकरणातच दिलेले आहे.

अन्वयस्थळकारांनी मार्गरूढीची व्याख्या पुढील-प्रमाणे केली आहे. ' ओंकारबास : धारासिव : अचळ मुरारीबास : सिद्धांते हरीबास गुजर सिव-बासापर्यंत मार्गरूढ ' या आचार्यांची मते 'मार्गरूढी' म्हणून नोंदली जातात. परशरामबासानंतर चरित्र-पाठांचे जे शोधनकार होऊन गेले त्यांची मते किंवा त्यांना मिळालेली नवीन माहिती सामान्यतः 'शोध' म्हणून नोंदलेली असते. असे शोधनीकार म्हणजे प्रामुख्याने गुजर सिवबास व मुरारीमल्लबास यावरून लक्षात येईल की निर्मितीक्रमाने पाहाता ' वासना ' ह्या सर्वांत आधीच्या, त्यानंतर ' मार्ग-रूढी ' व त्याच्याहीनंतरचे ' शोध ' होत. श्रीगोविंद-प्रभुचरित्राच्या संपादनासाठी मला उपलब्ध झालेल्या झालेल्या पोथ्यांत केवळ ' वासनां'चे निर्देश आलेले असल्यामुळे त्यांचा पाठ हा एकंदर चरित्रग्रंथांचे प्रथम पुनर्लेखन जेव्हा झाले त्यावेळेचा असला पाहिजे हे दिसून येईल. त्यावरून ' गोविंदप्रभु चरित्रा 'चे लेखन बरेच उत्तरकालीन असावे हे प्रा. कुलकर्णी यांचे प्रमेय चुकीचे ठरते.

पोथीचा लेखन शक

या ग्रंथाच्या मला उपलब्ध झालेल्या प्राचीन पोथीचा लेखनशक ' १४९५ श्रीमुख संवत्सरे कार्तिक मासे कृष्ण पक्षे प्रतिपदायां पून्य तीथौ भृंग दिने —' असा आहे. यातील शकसंवत्सरादिकांचा मेळ बरो-बर जुळतो. अर्थात त्यासाठी ' भृंग ' हा शब्द ' मंगळ ' ऐवजी लिहिला गेला असावा असे मानणे अवश्य आहे. ते केवळ हा वार जंत्रीला जुळतो म्हणूनच नव्हे तर ' भृंग ' आणि ' भंग ' या अक्षरांतील साम्यावरूनही तशी कल्पना करणे अधिक समर्पक ठरते म्हणून. बरे प्रा. कुलकर्णी म्हणतात त्याप्रमाणे ' भृगु ' असा शब्द मानला तर त्यावरून फार तर ' तिथी वार ' बरोबर ठरणार नाही. पण केवळ तेवढ्यावरून हा संपूर्ण कालोल्लेख चुकीचा मान-ण्याचे कारण नाही. त्यातील शक-संवत्सर तर बरोबर आहे ना ? त्यावरून ही पोथी शके १४९५ मध्ये लिहिली गेली हे तरी मान्य करायला काये हरकत आहे ? ' ही पोथी जुनी वाटावी म्हणून कोणा उत्तरकालीनानें ही तिथी नोंदली असावी ' अशी शंका घेण्याचे व हेत्वारोप करण्याचे कारण काय ? आणि ही शंका प्रा. कुलकर्णी घेतात ती तरी श्री-गोविंदप्रभुचरित्राचे लेखन बरेच उत्तरकालीन असावे हे दाखविण्याच्या त्यांच्या अट्टाहासामुळेच ना ? तसेच काही कारण असल्याशिवाय असा हेत्वारोप करणे म्हणजे प्राचीन पोथीलेखकावर निष्कारण अन्याय करणे होय.

गोविंदप्रभुचरित्रातील यावनी शब्द

श्रीगोविंदप्रभुचरित्राचे लेखन उत्तरकालीन असावे हे दाखविण्यासाठी प्रा. कुलकर्णी त्यातील यावनी शब्दांचा पुरावा पुढे करतात. त्यांचे म्हणणे असे : ' ज्ञानेश्वरीत यावनी शब्द नाहीत. महानुभावीय ग्रंथात मात्र काही येतात. त्यावरून कालासंबंधी काही निश्चित विधान करणे कठीण असले तरी हे ग्रंथलेखन ज्ञानेश्वरोत्तर कालीन असावे असे अनुमान बांधल्यास ते चुकीचे ठरू नये '. नंतर गोविंदप्रभू-चरित्रात त्यांच्या दृष्टीने यावनी असलेल्या कुमैतु, बोरु, ग्रीदागीदी, सीसा व बदरीखा या शब्दांची चर्चा करून शेवटी ते लिहितात : ' हे यावनी शब्द थोडेच असले तरी या ग्रंथाचे लेखन ज्ञानेश्वरपूर्व कालात झालेले नाही हे सिद्ध करण्यास पुरेसे आहेत. '

ज्ञानेश्वरीचे स्वरूप व यावनी शब्द

यावनी शब्द आल्यामुळे एखाद्या ग्रंथाचे प्राची-नत्व नाकारण्यासाठी ' ज्ञानेश्वरी 'चा मापदंड वापरणे कितपत योग्य आहे हा ह्या बाबतीत एक महत्त्वाचा प्रश्न उपस्थित होतो. त्याचा विचार करणे अवश्य आहे. ज्ञानेश्वरीत यावनी शब्द मुळीच नाहीत हे मत सर्वच भाषाशास्त्रज्ञांना मान्य आहे असे नाही. ज्ञानेश्वरीतील फरारी, पोतडी, तेजी, मालकै, रुका, निसाण इत्यादी शब्दांच्या व्युत्पत्ती-विषयी वाद आहेत. यांतील काही शब्द संस्कृत-पासून व्युत्पादण्याचा प्रयत्न करूनही ' फारसी म्हणता येईल असा एकच शब्द ज्ञानेश्वरीत आहे व

तो म्हणजे निसाण' असे डॉ. शं. गो. तुळपुळे म्हणतात (यादवकालीन मराठी भाषा, पा. ११६), तर तेच हा शब्द 'मूलतः यावनी' आहे असे श्री. देवीसिंग चौहान मान्य करतात. (मराठी आणि दक्खिनी हिंदी, पा. ७१). तेव्हा 'ज्ञानेश्वरीत यावनी शब्द नाहीत' हे प्रा. कुलकर्णी यांचे विधान निरपवाद नाही. ते मान्य कसे करायचे?

या बाबतीत आणखी एक गोष्ट लक्षात घेणे अवश्य आहे. ती अशी की ज्ञानेश्वरी हा आध्यात्मिक व तात्त्विक स्वरूपाचा ग्रंथ आहे. त्यात त्या काळातील सर्वसामान्य जनतेच्या दैनंदिन लौकिक जीवनाची वर्णने नाहीत. तो त्या ग्रंथाचा विषयच नव्हे. उलट त्या काळातील महानुभावीय ग्रंथ, विशेषतः चरित्र ग्रंथ, हे लौकिक जीवनाचे ग्रंथ आहेत. त्यात त्या काळातील धार्मिक, सामाजिक, भौगोलिक आणि काही प्रमाणात ऐतिहासिक परिस्थितीचीही वर्णने येतात. त्यामुळे त्या वेळच्या मराठी भाषेचे लौकिक स्वरूप त्यात विशेषत्वाने प्रतिबिंबित झाले आहे. ज्ञानेश्वरीचे स्वरूप तसे नसल्यामुळे त्यातील शब्दसंपत्तीवरून त्या वेळच्या ग्रंथांचे प्राचीनत्व किंवा पौर्वापर्य ठरविण्याचा तो मापदंड होऊ शकत नाही. आणि म्हणून महानुभावीय ग्रंथांत काही यावनी शब्द आढळले तर त्यावरून त्यांचे ज्ञानेश्वरपूर्वकालीनत्व असिद्ध होऊ शकत नाही.

यावनी-मराठी शब्दांच्या संपर्काचा मागोवा

या ठिकाणी मराठी भाषेच्या यावनी भाषेशी आलेल्या संपर्काचा ऐतिहासिक मागोवा घेणे अस्थानी होणार नाही. 'भारताच्या पश्चिम सागरपट्टीशी अरबांचा व्यापार फार पूर्वीपासून होता व त्यामुळे काही अल्प प्रमाणात शब्दांची आवक-जावक अपरिहार्य होती' असे डॉ. तुळपुळे यांनी म्हटले आहे (यादवकालीन मराठी भाषा, पा. ११५), ते खरेच आहे. 'फार पूर्वीपासून म्हणजे तरी केव्हापासून? ठाणे जिल्ह्याच्या डहाणू तालुक्यातील चिंचणी येथे सापडलेल्या ताम्रपटावरून असे दिसून येते की राष्ट्रकूट नृपती द्वितीय कृष्ण याने ताजिक (अरब) वंशातील मधुमति (मुहम्मद) नावाच्या वीर पुरुषाला संयान (संजान) मंडल देऊन त्याची तेथे मांडलिक म्हणून स्थापना केली होती. या मधुमतीने (मुहम्मदाने) तेथील सागरपट्टीवरील सर्व बंदरे काबीज करून तेथे आपले अधिकारी नेमले होते (पाहा. एपिग्राफिया इंडिका, वर्ष ३२, पान ४७). या मधुमतीचे दुसरे नाव सुगतिप असून तो सहियारहार याचा पुत्र होता असे ताम्रपटातील १९ व्या श्लोकाच्या आधारे डॉ. दिनेशचंद्र सरकार म्हणतात, तर त्याच श्लोकाच्या आधारे 'अरबांच्या निदान तीन पिढ्या- मधुमति, सहियारहार आणि सुगतिप अशा- तेथे राज्य करीत होत्या' असे डॉ. मिराशी म्हणतात (शिलाहार राजवंशाचा इतिहास, खंड १, पान २१). राष्ट्रकूट नृपति द्वितीय कृष्ण याचा राज्यकाल सुमारे इ. स. ८७८ ते ९१५ असा आहे. संजान हे बंदर ठाणे जिल्ह्याला लागून वर उत्तरेकडे पश्चिम किनाऱ्यावर आहे. चिंचणी हे गाव तर ठाणे जिल्ह्यातच आहे. यावरून दिसून येईल की इसवी सनाच्या दहाव्या शतकापूर्वीपासूनच अरब लोक मराठी भाषिक ठाणे जिल्ह्याच्या सागरपट्टीत नुसता व्यापारच करीत होते असे नाही, तर काही काळ राज्यही करीत होते. याचाच अर्थ असा की तेथील राज्यकर्त्यांच्या अरबी भाषेचा आणि जनतेच्या मराठी भाषेचा ज्ञानेश्वरीच्याही पूर्वी सुमारे चारशे वर्षांपूर्वीपासूनच संपर्क आलेला होता. त्यावेळी काही अरबी शब्द मराठी भाषेत आले असणार हे स्वाभाविक नाही काय?

गोवे प्रांतात अरब

मुंबईच्या दक्षिणेकडील सागरपट्टीचा विचार केला तरी हेच दृश्य दिसते. काही वर्षांपूर्वी पणजी येथील एका शेतकऱ्याला, गोव्यातील कदंब वंशातील नृपती पहिला जयकेशी याचा एक ताम्रपट सापडला होता. या ताम्रपटाचा काल इ. स. १०५९ असा आहे. त्यावरून असे दिसून येते की चेमूल (चेऊल) येथे ताजिक (अरब) वंशात जन्मलेल्या आलियम (अली) नावाच्या नौवित्तकाला मधुमद (मुहम्मद) नावाचा मुलगा होता. त्याच्यापासून जन्मलेल्या छडुम नावाच्या अरबाला या कदंब जयकेशीने 'मोराम्बिका' (आजचे मोराम्बी) नावाचे गाव दान दिले होते. हा छडुम त्या विभागातील लोकप्रिय प्रशासक होता (पाहा. भा. इ. सं. मं. त्रैमासिक, वर्ष ३१,

अंक ४). याच छिडुमाला जयकेशीने, गोव्यातील बंदरात येणाऱ्या जहाजावर कर बसविण्याची परवानगी दिली होती, असे या जयकेशीच्या दुसऱ्या एका ताम्रपटावरून दिसते. सारांश ज्ञानेश्वरीच्याही पूर्वी सुमारे अडीचशे वर्षे आधीपासून गोवा या मराठीभाषिक राज्याच्या सागरपट्टीवर अरबांचा नुसता व्यापारच नाही तर वस्तीही होती. त्यांच्या संपर्काने काही अरबी शब्द मराठी भाषेत आले असणे स्वाभाविक नाही काय ?

यावनी-फारसी शब्दप्रयोग

ज्यांना आज आपण सर्वसाधारणपणे यावनी किंवा फारशी शब्द म्हणतो, त्यांत अरबी शब्दच संख्येने अधिक आहेत हेही लक्षात घेतले पाहिजे. 'फार्शी-मराठी-कोश'कार डॉ. मा. त्र्यं. पटवर्धन आपल्या कोशाच्या उपोद्घातात आरंभीच म्हणतात : 'या पुस्तकास फार्शी-मराठी कोश हे नाव दिले आहे; म्हणजे यात अरबी व व तुर्की शब्दांचे अर्थ दिलेले नाहीत असे नाही. तुर्की शब्द तर फारच थोडे आहेत. अरबी शब्द शुद्ध फार्शी शब्दांहून संख्येने अधिक भरतील, तरी हे अरबी व तुर्की शब्द फार्शी भाषेत रूढ होऊन तिच्याच द्वारे मराठीत प्रवेशले असल्याने साधारणपणे सर्वच यावनी शब्दांचा उल्लेख फार्शी या नावाने करणे सोयीचे आहे.'

हे विवेचन येथे विस्ताराने करण्याचे कारण असे की ज्ञानेश्वरीत यावनी शब्द नाहीत या कल्पनेमुळे, ज्या ग्रंथात यावनी शब्द आलेले आहेत ते सर्व ज्ञानेश्वरोत्तरकालीन ठरविण्याचा मोह अनेक विद्वानांना होतो तो चुकीचा कसा आहे हे लक्षात यावे. श्रीगोविंदप्रभुचरित्रात काही यावनी शब्द आहेत त्यामुळे 'त्याचे लेखन ज्ञानेश्वरपूर्वकालात झालेले नाही' हे प्रा. कुलकर्णी यांचे मत, वरील अपसमजावर आधारलेले असल्यामुळे ते अनैतिहासिक व म्हणून चुकीचे होय हे निराळे सांगणे नको.

गोविंदप्रभुचरित्रातील यावनी शब्द

त्यांनी यावनी म्हणून दिलेल्या कुमैतु, बोरु, ग्रीदागीदी, सीसा व बदरिखा या शब्दांची चर्चा श्री. देवीसिंग चौहान यांनीच नवभारत मासिकाच्या मे १९६६ च्या अंकातील 'पत्रव्यवहार' या सदरात करून त्यातील कुमैत व बोर हे दोनच शब्द यावनी असल्याचे दाखविले आहे. सीसा = मोठ्या डोक्याचा हा त्यांचा अर्थ मला मान्य आहे. श्रीगोविंदप्रभु-चरित्राच्या पहिल्या आवृत्तीतील शब्दकोशात तत्सदृश अर्थच मी दिला होता. यापुढील आवृत्तीत मी तो पुन्हा दिला आहे. 'ग्रीदाग्रीदी' या शब्दाचा श्री. चौहान यांनी दिलेला 'आशाळभूतपणाने, हावरेपणाने' हा अर्थ चिन्त्य आहे. संस्कृत गृध् या धातूपासून ते तो व्युत्पादितात. 'बदरीखा' शब्दाची व्युत्पत्ती समाधानकारक रीतीने देता येत नसली तरी तो शब्द अरबी किंवा फार्सी नाही हे ते निश्चयात्मक रीतीने सांगतात. कुमैत व बोर या यावनी शब्दांमुळे गोविंदप्रभुचरित्राचे उत्तरकालीनत्व सिद्ध होऊ शकत नाही, ही महत्त्वाची बाब आहे.

गोविंदप्रभुचरित्र व आधारस्थळ

'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'तील ३१७ व्या लीळेत 'या आंतु गोसावी आचारस्थळ सांघीतले' असे वाक्य आहे. यातील 'आचारस्थळ' शब्द, गुर्जर सिवबास व सिद्धांते हरिबास यांनी शके १३२५ च्या सुमारास लिहिलेल्या 'आचारस्थळ' नामक ग्रंथावरून सुचलेला असेल तर गोविंदप्रभुचरित्राचे लेखन शके १३२५ नंतर झाले असे म्हणावे लागेल असे प्रा. कुलकर्णी म्हणतात. तेही बरोबर नाही. 'स्मृतिस्थळा'तील ७६ व्या स्मृतीमध्ये 'एकु दीसु भटोबास उंबरी गौराइसासि आचारस्थळ घोकावीत होते' असे वाक्य आहे. तेथे 'आचारस्थळ' हा शब्द ग्रंथनाम या अर्थी आलेला आहे, असे प्रा. कुलकर्णी म्हणतात तेही चूक आहे. नागदेवाचार्यांच्या काळात गुजर सिवबास व सिद्धांते हरिबास यांचा हा ग्रंथ जर निर्माणच झाला नव्हता (तो त्या नंतर सुमारे १०० वर्षांनी निर्माण झाला) तर त्या ग्रंथनामाच्या अर्थाने वरील स्मृतीत येणार कसा ? 'स्मृतिस्थळाचे' संपादक वा. ना. देशपांडे यांनी तो शब्द ठळक अक्षरात छापला आहे त्यावरून प्रा. कुलकर्णी यांची फसगत झाली असावी असे वाटते. वा. ना. देशपांडे यांनीच आपल्या ग्रंथाच्या शेवटी दिलेल्या टीपांत 'आचारस्थळ' म्हणजे 'सूत्रपाठातील आचार' हा अर्थ दिला आहे. तो प्रा. कुलकर्णी यांनी पाहिला असता तर त्यांचा भ्रमनिरास झाला असता. 'स्मृतिस्थळा'त

अनुक्रमणिका

ज्याप्रमाणे 'आचारस्थळ' हा शब्द ग्रंथनामाच्या अर्थी आलेला नाही त्याप्रमाणे गोविंदप्रभुचरित्रातील उपरोक्त लीळेतही तो ग्रंथनाम म्हणून आलेला नाही; तर केवळ 'आचार'–आचार प्रकरण (आचार धर्माचे विवेचन) या अर्थाने आलेला आहे.

'महानुभावीय ग्रंथनामात स्थळ शब्द उत्तरपदी येतो (उदा : स्मृतिस्थळ, अन्वयस्थळ...) तसा तो येथे आला असावा' हेही त्यांचे म्हणणे बरोबर नाही. स्थळ शब्द उत्तरपदी आला म्हणजे ते ग्रंथनामच असले पाहिजे असे नाही. उदा; भीष्माचार्यांनी 'निरुक्तशेष' नावाचा ग्रंथ लिहिला आहे. त्याच्या पूर्वार्धात त्यांनी सूत्रपाठातील आचार व आचारमाळिका या प्रकरणांतील सूत्रांची विषयानुसंधानाने विभागणी करून त्यांना त्यागस्थळ, संन्यासस्थळ, जिज्ञासास्थळ अशी नावे दिली आहेत. ही काही ग्रंथनामे नव्हेत. येथे स्थळ शब्द प्रकरण, विभाग या अर्थाने वापरला आहे. त्याचप्रमाणे गोविंदप्रभुचरित्रात 'आचारस्थळ' हा शब्द प्रकरण, विभाग या अर्थाने आलेला आहे, ग्रंथनाम म्हणून नव्हे.

'हृदय भज–' श्लोक सारंगपंडिताचाच

सोळाव्या शतकातील कृष्णमुनीने 'ऋद्धिपुरमाहात्म्य' नावाचा ग्रंथ एका संस्कृत ग्रंथाच्या आधारे लिहिला. 'सारंग पंडिताने गोविंदप्रभूला सादर केलेला 'हृदय भज परेशं स्वामिनं गुंडमाख्यं' हा श्लोकही (प्रस्तुत संस्कृत ग्रंथात) आहे' अशी माहिती मी गोविंदप्रभुचरित्राच्या प्रस्तावनेत दिली आहे (पा. ५६). त्यावर प्रा. कुळकर्णी म्हणतात : 'मग या श्लोकाचा कर्ता सारंगपंडित की या संस्कृत पोथीचा लेखक ? सारंगपंडिताच्या नावावर काही ग्रंथरचना दिसत नाही. साहजिकच असे वाटते की या संस्कृत ऋद्धिपुरमाहात्म्यानंतर गोविंदप्रभुचरित्राची रचना झाली असावी.' प्रा. कुळकर्णींचे हे अनुमान सपशेल चूक आहे. सारंगपंडिताने लिहिलेला श्लोक संस्कृत ऋद्धिपुरमाहात्म्यकार आपल्या ग्रंथात अंतर्भूत करू शकत नाही, असे का त्यांना म्हणायचे आहे ? सारंगपंडिताने अन्य काही ग्रंथरचना केली नसेल, पण हा श्लोक मात्र त्यांनी लिहिला आहे यात शंका नाही. हरिबास व सोंगोबास यांच्या 'अन्वयस्थळा'त 'हृदय भज परेशं स्वामिनं चिद्धवाख्यं... हा श्लोक प्रथम भेटीसी श्रीगोविंदप्रभु सारंग पंडितीं ओळगविला' असा स्पष्ट उल्लेख आहे. कृष्णमुनीनेही आपल्या पद्यबद्ध 'अन्वयस्थळा'त 'सारंग पंडीत : श्रीप्रभुभेटीसी : आले दर्शनासी : रिधपुरा ॥' 'हृदय भज ऐसा : श्लोक म्हणीतला : प्रणीपात केला : श्रीप्रभुसीं ॥' (८०–८१) असे म्हटले आहे. त्यांकडे कुळकर्ण्यांचे लक्ष गेले नाही काय ? आणि गेले असले तर ते सर्व त्यांना नाकारायचे आहे काय ? आणि नाकारायचे असल्यास का ?– अर्थात, त्यांचे उत्तर स्पष्ट आहे. येनकेन प्रकारेण या श्लोकाचे सारंगपंडिताचे कर्तृत्व नाकारायचे, तो श्लोक संस्कृत-ऋद्धिपुरमाहात्म्यकाराचा असावा असे ठरवायचे, आणि सारंगपंडिताच्या नावावर हा श्लोक श्री गोविंदप्रभुचरित्रात आला आहे. म्हणून 'साहजिकच ...या संस्कृत ऋद्धिपुरमाहात्म्यानंतर गोविंदप्रभुचरित्राची रचना झाली असावी असे अभिनव प्रमेय मांडायचे ! यासाठी ही सर्व तारेवरची कसरत आहे ! तिचे वैय्यर्थ्य आणखी स्पष्ट करण्याची आवश्यकता आहे काय ?

समारोप

सारांश, श्रीगोविंदप्रभुचरित्राचे कर्तृत्व म्हाइंभटाचे नव्हे, तो ग्रंथ बराच उत्तरकालीन आहे हे दाखविण्यासाठी प्रा. पां. ना. कुलकर्णी यांनी केलेले युक्तिवाद निराधार आहेत. श्रीगोविंदप्रभुचरित्राचे कर्तृत्व म्हाइंभटांचेच होय हे निश्चित, याविषयी संशय राहू नये.

अनुक्रमणिका

दिनांक ७,८ फेब्रुवारी १९८१ रोजी मराठवाडा भारतीय सोवियत संस्कृती समितीचे चर्चासत्र झाले. महाराष्ट्रातील रशियाचे प्रतिनिधी या सत्रासाठी आले. त्यांनी इंग्रजी व हिंदीतून आपले मार्गदर्शन प्रतिपादन केले. विषय जिवंत व जिव्हाळ्याचा असल्याने मीही त्यात सहभागी झालो. गेल्या १०-१२ वर्षांच्या ऋग्वेदाच्या अभ्यासाच्या संदर्भात रशिया, विशेषत: त्याचा खुरासानी प्रदेश, इराण व अफगाणिस्तान यांच्या सांस्कृतिक अभ्यासामुळे, माझ्या बऱ्याच परिचयाचा असलेला. ऋग्वेदाच्या अभ्यासात या खुरासान प्रदेशाचा समावेश अभ्यासाच्या खोलीबरोबर उत्तरोत्तर वाढत जातो, व ते अपरिहार्य आहे. या चर्चासत्रात काही प्रबंध वाचले जाणार होते. मी एक विषय चर्चिणार असे चालकांना सुचविल्यावर मलाही अनुमती मिळाली. त्याप्रमाणे मी Ṛgvedic Element in the

त्यांत अभावितपणे, अनैतिहासिकतेचा दोष आहे. रशिया हा भारोपीय भाषांचा देश आहे. रशियाची भाषा सामान्यपणे भारोपीय भाषा आहे. स्लाव भाषा ही रशियाची प्राकृत होय. भाषा हे वंशत्वाचे प्रतीक आहे किंवा नाही, हा विद्वानांच्या मतभेदांचा विषय असला तरी, ईराण व भारतात, आर्य हा भाषावाचक शब्द वंशवाचकही आहे, असा विद्वानांचा निष्कर्ष आहे. ईराणी व भारतीय सांस्कृतिक व ऐतिहासिक परंपरेत मात्र आर्य संज्ञा वंशवाचक आहे, असे विद्वन्मत आता स्थिरावलेले आहे (पाहा, बॉविनिस्त, पृ. ३०० ते ३०४).

प्राचीन काळातील वंश आज निर्भेळ रूपाने शेष राहिलेले नाहीत, हे सत्य किंवा डागाळलेले सत्य मान्य केले तरी, जगातील आजचे समाज असा अभिमान बाळगीत असतात, असे दिसून येते. जर्मन नेता हेर हिटलर याचा अभिमान सर्वविश्रुत आहेच.

ताजिकिस्तानी भौनामिकातील ऋग्वेदांश

दे. व्यं. चौहान

---

toponomastic milieu of Tajikistan – ताजिकिस्तानी भौनामिकातील ऋग्वेदांश, असा विषय प्रतिपादिला. सत्रातील बहुतेक चर्चा १९४५ नंतरच्या भारत-सोवियत संबंधावर, सद्य:कालीन जागतिक वातावरणाच्या संदर्भात झाली. माझा विषय सांस्कृतिक व ऐतिहासिक असल्याने मला तो दिलेल्या वेळेच्या मर्यादेत संपवावा लागला.

चर्चा ऐकत असताना प्रा. निरगुडे यांनी, चीनने भारतावर आक्रमण केले असताना, रशियाने भारताला करावयाच्या साहाय्याच्या संदर्भात, त्या वेळचे रशियाचे पंतप्रधान ख्रुश्चेव यांच्या "भारत आमचा मित्र आहे आणि चीन आमचा भाऊ आहे" या प्रतिपादनाचा उल्लेख केला. या प्रतिपादनाचा उल्लेख करून मी असे मत मांडले की, ख्रुश्चेव हे प्राचीन परंपरा, इतिहास व संस्कृती यांचे विशेष तज्ञ नसल्याने त्यांचे हे विधान अनवधानाचे आहे.

पख्तूनिस्तान राष्ट्रीयत्वाचे प्रतिनिधी नेते महात्मा गांधींचे एक सच्चे अनुयायी खान अब्दुल गफ्फार खान यांचा आर्यवंश व पाणिनि यांचा अभिमान परिचित आहे. पख्तून भाषा व देश ईराण भाषी आहेत. रशियातील उज्बेकिस्तान हा प्रदेश ईराणीच आहे. उज्बेकिस्तानातील संस्कृती प्राचीन असून, या भागातच अवेस्ता भाषा व जरतुष्ट वावरत असत. रशिया निदान पश्चिम व दक्षिण रशिया, भाषिकदृष्ट्या, भारोपीय क्षेत्रात मोडतात. रशियाची भाषा बाल्ती व स्लाव दोन गटांची आहे. स्लाव भाषेचाच विस्तार रशियायी भाषेत झालेला आहे (पहा बॉविनिस्त, पृ. ५६७ ते ६९). आर्यत्वाचा अभिमान, भारतातल्यापेक्षा ईराण भूमीत जास्त जाज्वल्य रूपात आढळून येतो. शक १८५७ त पहलवी वंशांच्या महामूद रजाशाह बादशहाने आपली आदरार्थी उपाधी "आला हज़रत"च्या ऐवजी वंशाभिमानाची

अनुक्रमणिका

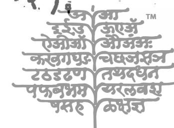
" आर्या-मिहिर " " आर्यगणातील सूर्य " स्वीकारली. अफगाणिस्तानातही प्राचीन संस्कृतीचा अभिमान विद्वत्क्षेत्रात वाढत्या प्रमाणात आहे. पश्तू-ईराणी भाषेतील अफगाणिस्तान इतिहास संस्थेचे त्रैमासिक आर्याना नावाचे असून, अफगाण वैमानिक वाहतूक 'आर्याना एअरवेज' नावाने वावरत आहे.

रशिया व भारत हे भारोपीय भाषांचे पूर्व सीमेकडील दोन महान देश आहेत. चीन हे वेगळा वंश व वेगळे भाषाकुल असलेले राष्ट्र आहे. या देशत्रयांत मैत्रीच्या पलीकडील भावाभावाचे नाते वापरावयाचे झाल्यास, हे नाते रशिया व भारत यांच्याच बाबतीत असू शकते. या दोन्ही देशांचे चीनबरोबर मैत्रीचे नाते असू शकते. वरील सर्व आशय ध्यानी घेतल्यास पंतप्रधान रूश्चेव यांच्या प्रतिपादनातील कमजोर दुवा स्पष्ट होतो.

ताजिकिस्तान हा सोवियत संघराज्यातील दक्षिणतम प्रदेश भारताला जवळचा आणि उत्तर अफगाणिस्तानाला २००-३०० मैल सलग असा शेजारी असे म्हणतात. ताजिकिस्तानच्या पश्चिम भागात आमूनदीला दक्षिण तटाने मिळणाऱ्या ४/५ नद्या आहेत. या नद्या पश्चिमेकडून अनुक्रमे शीराबाद, सुर्खानरूद, काफिरनिहान दर्या, वखश दर्या (सुर्खआब) व किजिलसू होत.

उज्बेक आमू आणि सयर दर्या या दोन प्रभावी नद्यांच्या मध्ये वसलेल्या सखल प्रदेशास उज्बेक देश असे नाव आहे. याच भूप्रदेशाला प्राचीन काली सुग्द असे नाव होते. या सुग्द प्रदेशाचा सर्वप्रथम उल्लेख ईराण देशाचा, खुरासान व सिंधु भागावर राज्य करणाऱ्या सम्राट दारयवहू (इ. स. पूर्व ५२२ ते ४८६) याच्या कीलाकारी लिपीतील प्रस्तर लेखांतून आहे. इ. स. पूर्व ५१६ मधील हमदान येथील लेखात शक गणांचा प्रदेश पर-सुग्द म्हणजे सुग्द देशाच्या पलीकडे होता, असे प्रतिपादिलेले आहे.

डॉ. हर्झफेल्ड याने हा प्रदेश निश्चित करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. तो विद्वन्मान्य आहे (पाहा, हर्झफेल्ड). आमूदर्या (आक्सस नदी, सं. वक्षु) आणि सयर दर्या (ऋग्वेदीय सबर्-दुघ) या नद्यांच्या दरम्यान असलेल्या प्रदेशास सुग्ध, सोग्दिया असे नाव आहे. या प्रदेशात ज़रफ़्शान नावाची पश्चिमवाहिनी नदी वाहाते. नदीचा परिसर अत्यंत सुपीक आहे. या प्रदेशाच्या अधिक वर्णनाची गरज असू नये. कारण ही माहिती मराठी अभ्यासूसमोर यापूर्वी झालेली आहे (पाहा वार्षिक, पृ. १४३ व पुढे). येथे सुग्द व उज्-बेक या शब्दाच्या व्युत्पतीचा मागोवा घेणे इष्ट होईल. ऋग्वेदात सिञ्च् , सिञ्चति आणि त्याचे भूतकालिक सिक्त हे शब्द वावरतात. सुग्द शब्द सिक्त शब्दापासून उत्पन्न असल्याचे वरील लेखात सविस्तरपणे चर्चिलेले आहे. सू ध्वनीचा अवेस्ता भाषेत नेहमी, आणि मराठी भाषेतही अधूनमधून ह् ध्वनी बनतो. अस्ति, या शब्दांवरून मराठी आहे व नाही, हे शब्द उत्पन्न आहेत. सिंधूची दाक्षिणीय उपनदी असलेली हुंजा नदी व नगरही सिंधू या ऋग्वेदीय शब्दाचेच रूपांतर होय. पाणिनि व व सायणानें उद्-उन्द् "वाहाणे" मूळावरून इन्दु शब्द निर्वाचिला आहे (पाहा ऋग्वेद भाष्य, १.२.४ इत्यादी). येथे मूळ उ ध्वनीचा इ बनलेला आहे. वरील लेखात ई ध्वनीचा उकार होण्याची प्रक्रिया वर्णिली आहे. या सुग्द शब्दाचे, ग् ध्वनिलोपाने व द ध्वनीचा ज़कार झाल्याने, हुण, उज शब्द बनलेला आहे असे दिसून येते. उज्-बेक शब्दातील पहिला घटक उज् हा ऋग्वेदीय सिक्त "सिंचिलेले" शब्दाचा विस्तार आहे, हे स्पष्ट होते. भग शब्द स्वामी, ईश्वर या अर्थाने सर्वच भारोपीय भाषांत रूढ आहे. तो ईराणी भाषांत बग् रूपाने कसा वावरतो याची चर्चा अन्यत्र आलेली आहे (पाहा, चौहान, पृ. १०८ व १३१). बेग शब्द भग शब्दाचाच अवेस्ता विस्तार आहे. अवेस्ता भाषेत संस्कृतमूल अ ध्वनीचा इ बनतो. त्यावरून भग स्वनिमाचे बेग हे रूप नियमानुसार आहे. मुसलमानातील बेग या उपनामात स्वामी, सरदार या अर्थाने हीच प्रक्रिया आहे. सारांश उजबेग ईश्वराने दिलेली सिञ्चित भूमी" असे या भूमीचे वर्णन होय. सुग्दीभाषेत मृदुव्यंजने नसल्याने भग शब्दातील ग ध्वनीचा क बनणे हेही नियमानुसारी असेच आहे. सुग्दसंबंधी लेखात, जरफ़्शान नदीचे महत्त्व उज्बेक देशाशी कसे सुसंवादी आहे, हे दिसून येते. भग शब्दाचा वापर रशियायी भाषेतही बोग, बोगु रूपाने चालू आहे (पाहा, एग्रिवसल, पृ. २४,२५ इत्यादी आणि बॉबिनिस्त, पृ. ४३).





द्वीप

द्वीप शब्द, ऋग्वेदात केवळ दोनदा (ऋ. १.१६९.३ व ८.२०.४) आलेला आहे. द्वि आणि अप् या दोन घटकांनी तो बनलेला आहे. पहिल्याचे दीर्घत्व आणि अप् शब्दातील अकारलोप हे या समासाचे वैशिष्ट्य पाणिनीने सांगितलेले व बहुचर्चित आहे. अनूप, प्राची, प्रतीप, समीप इत्यादी शब्दांत हा समासनियम कार्यप्रवण आहे. दोन्हीकडून पाणी असलेले स्थान असा या शब्दाचा मूळ अर्थ. प्रवाही नदीमुळे तिच्या प्रयाणात तिला अनेकदा असा प्रसंग येतो. दुभागलेला प्रवाह पुन: एकत्र येतो. त्याला आजकाल आपण बेट म्हणतो. आमू नदीमुळे ऋग्वेदीय आर्यगणाला भौगोलिक घटनादर्शनाने, असा शब्द बनविण्याची प्रेरणा झाली. आमू दर्यावर ती दुभंगलेली घटना अफगाणिस्तान व ताजिकिस्तान यांच्या सीमेवर दिसून येते. पुण्याच्या वेधशाळेत मला काही नकाशे, तापोग्राफिकल सर्वे ऑफ इन्दियाने तयार केलेले, पाहावयास मिळाले. एक सुटा नकाशा अक्षांश ३६° ते ४०°, रेखांश ६८° ते ७२° चा, १ इंचास १३ मैल, असा मिळाला. त्यांत ३७°२० ६०°२५ या ठिकाणी आमू दर्यावर द्वीप बनल्याची घटना दिसून येते. यावरून आमू दर्याची ही भारतीय आर्यगणाला देन आहे, असे दिसून येते.

अफगाणिस्तानातील प्रसिद्ध हलमन्द (ऋग्वेदीय सरस्वती नदी) नदीवर असे द्वीप, लंदी मुहम्मद अमीन या ठिकाणी (कन्दहार प्रदेश) असल्याची नोंद (पाहा, अदामेच, पृ. ११७) आढळते, जहनावी हा शब्द ऋग्वेदात दोनदाच (ऋ. १.११६.१९ व ३.५८.६) आलेला आहे. सयर दर्याचे दुसरे नाव जखर्तिस असे रूढ आहे. जखर–तिस शब्दातील जखर हा जह्ना–वी शब्दाचे रूप अवेस्ताभाषीय आहेसे वाटते. तेथे संस्कृतमूल ह ध्वनीचा ख बनतो. जह्नावी शब्द जह्नु शब्दापासून व्युत्पन्न आहे. जह्नु हे स्नु हे धातूचे ह्नु, जह्नु असे पौन:पुन्यार्थी अवेस्ता रूप होय. जखर्तिस या शब्दावरून ती हिमोत्पन्ना आहे हे दिसते, व ते अगदी खरे आहे.

ऋ–पासून उर

ऋग्वेदातील ऋत, सबर आणि अर्क शब्दांची भाषावैज्ञानिक चर्चा आम्ही अन्यत्र केलेली आहे (पाहा, आनल्स्). ऋ हा धातू "वाहाणे, झिरपणे" या अर्थाचा असून त्याच्या साधित विस्ताराची चर्चा तेथे आलेली आहे. ऋ धातूचे प्रस्थापित भारोपीय रूप लेइ "वाहाणे, झिरपणे" असे आहे. या ऋ धातूतून मराठी अरण–गाव, अरणी, अरळी आदी स्थल व नदी नामांचा विकास झालेला आहे अशी चर्चा वरील लेखात आलेली आहे. ऋ शब्दाचे उर हे रूप " नदी, जलप्रवाह " या अर्थाने उजबेकिस्तान प्रदेशात रूढ आहे. उर–गेंच नावाचे शहर आमू दर्याच्या मुखप्रदेशात इ. सनाच्या पहिल्या शतकात होते. तो भाग नदीमुळे वालुकामय झाला. म्हणून हे सतराव्या शतकात, खिवा राजधानीतील सुलतानाने, आमूच्या काठावर अलीकडे नव्याने वसविले. त्याचे नावही उरगेंच असेच कायम ठेविले. वरील लेखात ही माहिती आलेली आहे. येथे नवीन सांगायची गोष्ट ही, की उरगन हे ग्रामनाम आब–ई पंजा या उत्तरवाहिनी आमू नदीवर आढळते. त्याचे स्थान ३६°४५–७१°५८ असे आहे. त्याच्या पूर्वेस उरगन्द नावाचे गाव याच नदीकाठी ३६°४५ ७२° वर बसलेले आहे. उर शब्द अरल समुद्राच्या परिसरात आढळतो, तसा तो पामीर प्रदेशात सर्वरूढ आहे. अरल शब्दसुद्धा ऋ धातूचेच अपत्य आहे. याचा अर्थ असा की ऋग्वेदीय ऋ, ऋत, ऋतु शब्द ताजिकिस्तानच्या जीवनात रूढ होता. गेंच, गंद हा शब्द खोतनी शक गणाच्या भाषेत नित्यप्रयुक्त होता. समर–कंद, ताश्कंद, खो–कंद इत्यादी नगरनामांत कन्थ, कन्द शब्द वावरतो. गौतमबुद्धाचे घराणे ईराणी. त्याला शाक्यसिंह म्हणतात. तो शक गणाचा राजा. ज्या घोड्यावर बसून गौतमाने निष्क्रमण केले त्या घोड्याला कन्थक असे नाव अश्वघोषाने (शक काल ५० चा सुमार) नोंदविला आहे. हा शब्द या चरित्रात ८–१० वेळा आलेला आहे. खालील श्लोक पाहावा.

नवरुक्मखलीनकिङ्किणीकं
प्रचलच्चामरचारुहेमभाण्डम् ।
अभिरुह्य स कन्थकं सदद्रुवं
प्रययौ केतुखिव द्रुमाब्जकेतुः ॥
(बुद्धचरित ५.३)




हा शब्द भारतीय साहित्यात ऋण शब्द आहे. म्हणून येथे कन्थक हा परदेशी घोडा होय. त्याला सदश्व म्हटलेले आहे. म्हणून तो भारतात आयात केलेला विदेशी घोडा होय. समरकन्द शब्दावरूनच कन्थक शब्द आलेला आहे, असे वाटते.

यूर (३६°५५ ७३°५) नावाचे गाव वखान प्रदेशात आहे. गलचा भाषात संस्कृत मूल अ ध्वनीचा य बनतो. हा उर शब्दच आहे. यरखून या, तिरिच मीर (उंची २५,२६३ फूट) या हिमशिखराच्या नैर्ऋत्येकडील, नदीनामातील पूर्वपद याच धातूपासून निघालेले आहे. या यरखून नदीची दक्षिणेकडील उपनदी रिच नावाची आहे. रिच हा शब्द सं ऋत शब्दाचे तद्भव रूप होय. रिच नावाचे गाव आब-ई पंजा किंवा प्यंजह (उत्तरवाहिनी आमू) नदीच्या दक्षिण तटी वसलेले आहे. प्यंजह हा शब्द पंज, सं. पंच शब्दाचे गलचा बोलीतील रूप होय. काही गलचा बोलीतील अ ध्वनीचा य बनतो, याचेच हे प्रत्यंतर आहे. तिरिच मीर पर्वताच्या नैऋत्येस अरकरी नावाची छोटी नदी वाहते. या नामातही ऋ धातू निहित आहे. येथे आणखी एका नदीचा उल्लेख करावयास पाहिजे. पंजा म्हणजे आमू उत्तरवाहिनी बनल्यावर उजव्या तटाकडून तिला दोन मोठया नद्या मिळतात. दक्षिणेकडील पश्चिमवाहिनी अलिचूर आणि उत्तरेकडील मुरगाबी. अलिचूर शब्दात अलि, अरि, अर, ऋ आणि चूर, सूर, सृ वाहणे, क्षिरपणे, अशी पदे आहेत. याची दखल घेतल्यास आपल्यापुढे एक वेगळे ऐतिहासिक व सांस्कृतिक चित्र उभे राहते. हे दोन्ही शब्द ऋग्वेदात बहुप्रयुक्त आहेत. उपरोक्त रिच नदी व यरखून नदीच्या संगमावर शुगूर नावाचे गाव वसलेले आहे. शुगूर शब्द संगथ शब्दाचे विकसित रूप आहे, असे म्हणावे लागते. संगथ शब्द ऋग्वेदात ४ वेळा आलेला आहे.

उपह्वरे गिरीणां संगथेव नदीनाम्।
धिया विप्रो अजायत ॥ ऋ. ८.६.२८

संगथ म्हणजे संगत, संगम होय. शुगूर गावाचे स्थान ३६°५ ७२°५ असे आहे. वरील स्थानांची नोंद वरील वेधशाळेतील अक्षांश ३२° ते ३६°, रेखांश ७२° ते ७६°, मान १ इंच = १३ मैल, भारतीय भूमापन सर्वेक्षणाच्या नकाशात आढळून येते.

उद्, उन्द्, "वाहणे, क्षिरपणे" या धातूचे भूतकालिक रूप उत्त असे आहे. याचे नकारार्थी रूप अनुत्त ऋग्वेदात ८ वेळा प्रयुक्त असून (ऋग्वेद १.८०.७; ७.३४.११; ८.९०.५ इ.) उत्त म्हणजे भिजलेले. गर्मेती नावाचे गाव दरकोट खिंडीच्या परिसरात, दरकोट गावाजवळ पहाडात वसलेले आहे. त्याच्या शेजारी ९,१६० फूट उंचीचा पर्वत आहे. दरकोट पर्वताचे मुख्य शिखर १५,३८० फुटांचे आहे. अशा पार्श्वभूमीवरून गर्मेती शब्दाकडे पाहणे आवश्यक आहे. ऋग्वेदात घृत, घर्म शब्द बर्फाचे क्षिरपणे याचा निदर्शक आहे. गर्मेती शब्दातील इत्ती या घटकाकडे पाहिल्यास या शब्दावरून वितळून भिजलेले, भिजणारे स्थान असा बोध होतो. ही लक्षणीय बाब आहे. अक म्हणजे बर्फ, बर्फाचे पाणी, याची चर्चा आम्ही भांडारकर संस्थेच्या आनल्समधील लेखात केलेली आहे. अक हा शब्द पामीर प्रदेशाचे वैशिष्टय आहे. हा शब्द भारोपीय अक्च शब्दापासून उदगत आहे. अक शब्दाचा प्रयोग पामीर प्रदेशात प्रचूर प्रमाणात आहे. भारतीय भाषा सर्वेक्षण खंड १० मधील ४५४ च्या बाजूस दिलेला नकाशा पाहिल्यास, त्यात अकसू नावाची नदी आहे. ती मुर्गाब नदीची उगम प्रदेशातील नदी होय. या अकसू शब्दाची पदे अक आणि सू अशी आहेत. अक म्हणजे बर्फ आणि सू म्हणजे सृ, सरति याचे रूप. अकसू म्हणजे बर्फापासून वाहणारी. अदामेच (खंड १, पृ. ४३६) वर असे मत व्यक्त केले आहे की हीच खरी आमू नदीची उगम नदी आहे. ती पामीर व वखान नद्यांपेक्षा अधिक दीर्घ आहे. या उगम प्रदेशात तशेरी गाव व शिखर असून त्याची उंची १८,४६२ फूट आहे. येथून अकसू उत्तरेस वाहते, तर पामीर पश्चिमेस वाहते. तशेरी शब्दात तक्ष = तासणे धातू निहित आहे. मुर्गाब (मृग-आपः) पश्चिम-वाहिनी बनते, त्या ठिकाणी उत्तरेस अकबैतल खिड आहे. खिंडीला ईराणीत दरा शब्द आहे. ऋग्वेदात दुरः (स्त्रीलिंगी) शब्द खिंडीसाठी प्रयुक्त आहे. अकबैतल जवळच्या शिखराची उंची १५,०७० फूट आहे. या शिखराच्या पूर्वेस अकबेर्दी खिण्ड व शिखर (१५,१०० फूट) आहे.




हिमबुध्न

ऋग्वेदात हिम शब्द १०–१२ वेळा आला असून हिमवन्तः असा शब्दही प्रयुक्त आहे. ईराणीत त्याचे रूप ज़म असे होते. ज़मिस्तान म्हणजे हिवाळा. ज्होमीदन म्हणजे झिरपणे, वाहणे आणि ज्होमिदा म्हणजे पाणी दिलेले शेत. ऋग्वेदात बुध्न शब्दही अनेक वेळा प्रयुक्त आहे. त्याचे ईराणी रूप बुन् "पाया" असे आहे. वेधशाळेतील उपर्युक्त नकाशात बुन–ई जोम असे स्थान ३६°५ ७२°५ असून, यरखून नदीच्या पूर्व भागात एक हिमवन्त वास करतो; त्याची उंची २१,२९७ फूट नोंदलेली आढळते. त्याच्या उत्तरेस ब्रुनी नावाचे दुसरे गाव ३६°१५ ७२°१० वसत आहे. या प्रदेशातील गावे म्हणजे मनुष्यवस्तीच्या झोपड्या होत. तेथे वस्ती १००–२०० ची असते. ऋग्वेदात द्रप्सः, द्रप्सिन् असा शब्द अनेक वेळा प्रयुक्त आहे. याचा अर्थ वृष्टि करणारा असा आहे. चित्राळच्या उत्तरेला यरखून नदीच्या दक्षिण तटावर द्रसन किल्ला (त्याची उंची ६,६४० फूट) नोंदलेला आहे. या ठिकाणच्या पश्चिमेस एक पर्वत आहे. त्यांची उंची १२,३२० फुटाची आहे. यावरून या ठिकाणी पाणी वाहत येते, असे या नावावरून दिसून येते. हिवाळ्यात सामान्यपणे ७००० फुटावरील भाग बर्फाच्छादित असतो. उन्हाळ्यात पाणी वाहाण्याची घटना बराच काळ चालत असली पाहिजे. काश्मिरात एका नदीकाठी द्रास नावाचे गाव (३४°३० ७५°५०) असून त्याची उंची समुद्रसपाटीपासून १०, १४४ फूट आहे. या शब्दाचे मूळही चर्च्य असावे.

घर्म :

ऋग्वेदात घर्म शब्द अनेक वेळा आलेला आहे. घर्म म्हणजे उष्णता, उन्हाळा असा अर्थ होतो. बर्फाळ प्रदेशात उष्णता एक मोलाची वस्तू असते. हिमगिरीजवळ वप्र प्रदेशात चहू बाजूंनी पाणी वाहत असते. अशा प्रदेशात उष्ण ठिकाण विलोभ-णीय असते. उन्हाळ्यात उत्तम प्रकारची कुरणे तयार होतात. जनावरांचे, मेंढ्यांचे कळप चरावयास नेले जातात. बर्फाळ प्रदेशातून वाहणाऱ्या वख्श नदीवर गर्म जिल्ह्यात गर्म हे प्रमुख नगर आहे (३८° ७०° ३०°). हिमप्रदेशाच्या संदर्भाने गर्म नावाचे वैशिष्ट्य समोर येते. या नगराची उंची ४०९८ फूट आहे. हा आमू दर्याचा उत्तरी प्रदेश आहे. तिचा दक्षिण प्रदेश अफगाणिस्तानचा उत्तरी प्रदेश आहे. आमूची वामतटीय कोकचा नदी उत्तर-वाहिनी आहे. तिच्या काठावर जुर्म नावाचे गाव आहे. जुर्म हे गर्म आणि घर्म याचे भिन्न बोली रूप आहे. कोकचा नदीकाठाने काही अंतर दक्षिणेस गेले असता जुर्मगाव लागते. (३६°४४, ७०°५०) त्याचे ५–१० मैल पुढे गेले असता घर्मइ गाव लागते. त्याचे स्थान ३६°४५, ७०°५० असे आहे. गर्म, जुर्म व घर्मई या स्थल नामांवरून हिमवतीय प्रदे-शाचे साहचर्य निर्देशित होते.

पृष्णुवत्

मूळ पृ या धातूपासून विकसित धातू पुष, आपल्या आणखी विस्तारासह ऋग्वेदात अनेक वेळा प्रयुक्त झालेला आहे. मूळ धातूचा अर्थ (वाहणे, सिंचणे, भिजविणे ' असा आहे. पृश्नि " वाहणारी भूमि " हा शब्दही याच धातूचा विस्तार आहे. मरुद्गण हा पृश्निमातर आहे. तो हिमगिरीच्या परिसरात वसणारा असल्याने, त्याला वृषन्, अपत म्हणजे शेतीसाठी चाऱ्या, अवत तयार करणारा अशी वर्णने अनेक ठिकाणी आलेली आहेत. अवत म्हणजे ओढा असा आमचा लेख युगवाणी, जुलै १९७९ द्वैमासिकात प्रकाशित आहे. ऋग्वेदातील शेतीसाठी जलसिंचन असा लेख भांडारकरच्या आनल्समध्ये प्रकाशनाधीन आहे. उत्तर वाहिनी पंजा पामीराकडून मिळणाऱ्या अलिचूर नदीच्या आमूशी होणाऱ्या संगमाजवळ ३७° ४०° ७१° ४०° पोश्नेव शहर वसलेले आहे. (पाहा, नियाजोव, पृ. ६४). हा गोर्नो बदखशान प्रदेश आहे. या प्रदेशाच्या वर्णनात त्याच्या खनिज संपत्तीचे वर्णन अपरिहार्य-पणे येते. येथे रत्नांच्या खाणी आहेत. Lapis Lazuli (English Azure) रत्नाचे हे माहेरघर आहे (पाहा, नियाजोव पृ. १०). अफ-गाणिस्तानच्या बदखशान प्रदेशात मुंजान नदीच्या परिसरात वैदूर्याच्या खाणी आहेत. या खाणीतील वैदूर्यरत्ने अनेक सहस्रकांपासून मनुष्यजात अलंकरणा-साठी वापरीत आलेली आहे (पाहा, सोवियत लान्द, दिसेंबर १९८०, पृ. ७२). या पाक्षिकात इजिप्तचा





राजा फर ओह वैदूर्याने अलंकृत होता; असे अलंकरण दुसऱ्या कोणाजवळ नव्हते, असे एका इसवी पूर्व १० व्या शतकातील प्रत्नलेखात वर्णिल्याचे म्हटले आहे. पोर्स्नेव या गावी वैदूर्याला अलंकृत करण्याची जुनी कला चालत आलेली आहे. तेथे दररोज १२ वैदूर्यमाला तयार होतात.

ऋग्वेदात (१०. ३४. १) मौजवत् पर्वताचा उल्लेख आलेला आहे. हा पर्वत बदख्शानमधील भुंजान पर्वत होय. भुंजान नदीच्या खोऱ्यात भुंजी व संगलेची या बोली बोलल्या जातात. मरुद्गण, इन्द्र आदी आपली शरीरे अलंकारांनी, रत्नांनी शोभवीत. ही कसली रत्ने होती, याचा बोध झालेला नाही.

अलिचूर नदीचा उल्लेख वरती आलेला आहे. तिच्या नावावरून ती प्रामुख्याने हिमनदी आहे याचा सुस्पष्ट संकेत होतो.

याक व हरिण

हरिण शब्द प्राणी–जनावर या अर्थाने ऋग्वेदात दोनदा प्रयुक्त झालेला आहे (ऋ. १.१६३.१ आणि ५.७८.२). ताजिकिस्तानची पशुसंपत्ती वर्णिताना ज्हइरन अन्तिलोप असा उल्लेख (पाहा, नियोजोव, पृ. ८) आलेला आहे.

ज्हइरन हा शब्द ऋग्वेदीय हरिण शब्द होय असे येथे नोंदवावेसे वाटते. अवेस्ता भाषेत संस्कृतमूल ह ध्वनीचा ज बनतो आणि अ ध्वनीचे अइ असे रूपांतर होते. या शब्दाचे रूप मराठी भाषेत ऋग्वेदीयच राहिलेले आहे, हे लक्ष्य आहे. हिन्दी आदीत ते हिरन असे आहे. ऋग्वेद १.१६३.१ मधील मन्त्र असा आहे –

यदक्रन्दः प्रथमं जायमानः उद्यन्त्समुद्रादुत वा
पुरीषात् ।
श्येनस्य पक्षा हरिणस्य बाहू उपस्तुत्यं महि
जातं ते अर्वन् ।।

हे याक बैलाचे वर्णन आहे. याक हा गो-जातीय आहे. याक चपळ असतो. त्याच्या चपळपणाला ससाण्याचे पंख आणि हरिणाचे बाहू म्हणजे पुढचे पाय यांच्या चपलत्वाची उपमा दिलेली आहे. याकासाठी या ऋचेत शब्द प्रयुक्त नसला तरी तो अर्वन् शब्दाने सुचविलेला आहे. "ऋग्वेदात याक" असा एक प्रबंध आम्ही भारतीय इतिहास कॉंग्रेसच्या मुंबई, नोव्हेंबर १९८० च्या अधिवेशनात वाचलेला आहे. तेथे याक बैलाचे उल्लेख चर्चिलेले आहेत. १.१६३ व्या सूक्तात, यज्ञात वध करावयाच्या याकाचे वर्णन आहे. सूक्त १.१५४ हे विष्णुविषयक सूक्त आहे. विष्णू त्रिविक्रम असल्याचे वर्णन ऋग्वेदाच्या अनेक सूक्तांत आलेले आहे. पृथ्वी, अंतरिक्ष आणि दिव् येथे विष्णु विक्रमण करतो, जातो. अंतरिक्ष म्हणजे ७००० ते १५००० फुटापर्यंतचा हिमपर्वतीय प्रदेश. येथे हिवाळ्यात हिमसंचय होतो. हे बर्फ उन्हाळ्यात वितळून जाते. क्षि धातू पाझरणे, क्षिरपणे या अर्थी असून, इक्ष हे त्याचे, स प्रत्यय लागून नाम बनलेले आहे. अंतर व इक्ष याच्या समासाने ऋग्वेदात, तात्कालिक क्षिरपणाऱ्या प्रदेशाला अंतरिक्ष म्हटलेले आहे. हिंदुकुश व हिमालयाची चिरहिमरेषा १५००० फुटापेक्षा पुढची आहे. ईराणी भाषेत त्याला जुने बर्फ–ओल्ड स्नो म्हणतात. अशा चिरहिम भागाला, त्याच्या चकाकणाऱ्या, चमकणाऱ्या धर्मावरून दिव्, द्युः असे नामकरण ऋग्वेदात आहे. अंतरिक्षात प्राणिसृष्टी आहे. दिवात कोणी राहू शकत नाही. हे विष्णूचे तिसरे स्थान. हिमगिर्यारोहणात विष्णु पटाईत. म्हणून तो त्रिविक्रम. ऋग्वेद १.१५४.५ या ठिकाणी–

।। विष्णोः पदे परमे मध्वः उत्सः ।। ५ड

"विष्णूच्या या परम पदाच्या ठिकाणी मधुर पाण्याचा समुद्र आहे," असा या पदाचा अर्थ आहे. पुढील ६ व्या ऋचेत बैलांचा उल्लेख आहे.

ता वां वास्तून्युश्मसि गमध्यै यत्र गाव.
भूरिशृङ्गाः अयासः ।
अत्राह तदुरुगायस्य वृष्णः परमं पदमव
भाति भूरि ।। ६

"या प्रसिद्ध अशा ठिकाणी जाण्याची आम्ही कामना बाळगतो. तेथे मजबूत शिंगे असलेले गो–बैल जातात. हे त्या बहुगमन करणाऱ्या व जलसिञ्चन करणाऱ्यांचे (विष्णूचे) परम पद होय. ते अत्यंत प्रकाशमान आहे."

येथे बळकट शिंगे असलेले बैल–गो, गावः वावरतात, असा स्पष्ट उल्लेख आलेला आहे. याक हा

शब्द तिबेटी भाषेत ग्यक असा आहे. गो शब्दाचे हे तिबेटी तद्भव रूप होय. त्यापासून याक हा शब्द निघालेला आहे. पश्तो भाषेत त्याचे रूप गिजगो असे आहे. शब्दव्युत्पत्ती व वरील उल्लेखावरून ऋग्वेदात याक बैलाची वर्णने आहेत, ही वस्तुस्थिती पुढे येते.

तिबेटप्रमाणेच ताजिकिस्तानातील गोर्नो-बदख्शान आणि अफगाणिस्तानातील वखान या नदीप्रदेशातील बदख्शान भूमीत या याक बैलाची वसती आहे. नियाजोव याने (पृ. ५८) याकाचे वर्णन असे केले आहे. "याक हा विस्मयजनक व विचित्र प्राणी आहे. त्याच्या अंगावर झुपकेदार केसांचे आवरण असते. त्याचे डोके गाईच्या सारखे असते. त्याची वसंड उंटाच्या सारखी असते, व त्याचे शेपूट घोड्याच्यासारखे असते. या प्रदेशात याक रमतो". भारत अफगाणिस्तान मैत्री संघाने सौर हिजरी १३४८(इ. १९६९) वर्षी प्रकाशिलेल्या अफगाणिस्तान या ५० पृष्ठी पुस्तिकेत (पृ. २१ वर) वखान प्रदेशातील याक बैलाचे फार मार्मिक वर्णन केलेले आहे.

ऋग्वेद हा भारोपीय भाषाकुलाचा आद्य साहित्यग्रंथ आहे. त्याचा रचनाकाल साधारणतः इसवी पूर्व २०००(दोन हजार) वर्षे मानण्यात येतो. ऋग्वेद कोठे लिहिला गेला याबद्दल आतापर्यंत चर्चा होत आलेली आहे. तो भारताच्या वायव्य प्रदेशी झाला असल्याचे विद्वान मानीत. परंतु तो अफगाणिस्तानात लिहिला गेला असे मत आता स्थिरावत आहे. सोवियत लान्द (इंग्रजी, दिसेंबर १९८०) पाक्षिकात, तमन गम्क्रेलिजे आणि व्यचेस्लाव या रशियायी विद्वद्वयाने लिहिलेल्या भारोपीय भाषा व भारोपीय या ग्रंथातील प्रतिपादनावरून, त्यांच्या ती मतें अफगाणिस्तानात लिहिला गेल्याचे मत नोंदविलेले आहे. ऋग्वेदातील याकाच्या वर्णनाने या मताला, पुष्टीच मिळते.

संक्षेपसंदर्भ

अदामेच– पोलितिकिल अॅन्द हिस्तॉरिक गाझेतिअर आफ अफगानिस्तान, खण्ड १ व ३, लुव्दिग अदामेच, ग्राज, आसिया १९७२, १९७५.

अफगानिस्तान– भारत-अफगानिस्तान मैत्री संघ, मुंबई, १९६९.

एन्त्विसल– रशियन अन्द स्लाव लांग्वेजेस एन्त्विसल अन्द मोरिसन, लन्दन, दु. आ. १९६४.

चौहान– भारत ईराणी संश्लेष, दे. व्यं. चौहान, पुणे, १९७३.

नियाजोव– ताजिकिस्तान, पावेल नियोजोव, मॉस्को, १९७९

बॉविनिस्त– इन्दो–युरोपियन लांग्वेजेस अन्द सोसायती, ई-बॉविनिस्त, लन्दन, १९७३

वार्षिक– वि. सं. मं. वार्षिक १९७८, नागपूर १९७९.

हर्जफेल्द– आर्कियालॉजिकल सर्वे ऑफ इन्डिया. मेमायर, ई. हर्जफेल्ड क्रमांक ३४, १९२८,

अनुक्रमणिका

गांधींचे सत्य

सु. श्री. पांढरीपांडे

समाजाच्या रचनेमध्ये मुळातच बदल होण्याची गरज आहे असे ज्यांना वाटते व त्या दृष्टीने जे विचारवंत सिद्धान्तन व चिंतन करतात त्यांना आपल्या विचाराच्या कुठल्या ना कुठल्या टप्प्यावर 'सत्य म्हणजे काय' किंवा 'सत्याचे स्वरूप कसे असते?' या प्रश्नाचाही गंभीरपणे विचार करणे भाग पडते. याची कारणे अनेक असू शकतात. परंतु त्यांपैकी एक, अगदी चटकन लक्षात येणारे कारण हे आहे की परिवर्तनवादी विचारवंतांना वस्तुस्थिती किंवा वास्तव आणि सत्य या दोन वेगवेगळ्या गोष्टी आहेत ही भूमिका स्वीकारावी लागते. आज जे आहे ते नेहमीकरिता जसेच्या तसेच राहणार नाही. आजचे शोषण, विषमता, दुःख आणि दारिद्र्य या गोष्टी बदलणाऱ्या, परिवर्तनीय आहेत व म्हणून परमार्थतः त्या सत्य आणि नित्य नाहीत अशी विचारसरणी स्वीकारल्याखेरीज समाजपरिवर्तनाचा प्रचार कसा करता येईल? आजचे अवांछनीय वास्तव नेमके कसे निर्माण झाले यासंबंधी क्रांतिकारी विचारवंतांमध्ये मतभेद असले तरी आज जे आहे ते उद्या राहता कामा नये, ते बदलणे शक्य आहे व म्हणून अंतिमतः त्याला 'सत्य' मानता येणार नाही या बाबतीत सर्वच विचारवंतांमध्ये एकमत आढळून येते. समाजपरिवर्तनाच्या कल्पनेकडे या दृष्टिकोनातून पाहिल्यास, सर्वसाधारणपणे ज्याला आपण अध्यात्मवादी म्हणतो त्याच्या विचारसरणीत आणि क्रांतिकारकाच्या भूमिकेत साम्य आहे की काय असेही वाटू शकते. कारण अध्यात्मवादीसुद्धा वस्तुस्थितीला कधी 'माया' मानून तर कधी आणखी वेगळे नाव देऊन नाकारीतच असतो. जे आहे ते खरे नाही. ते अनित्य आहे व म्हणून असत्य आहे अशीच भूमिका त्याचीही नसते काय? परंतु हे साम्य भ्रामक आहे. एक तर जे आहे ते अवांछनीय आहे; कारण त्यात शोषण, दुःख, विषमता आहे अशी स्पष्ट भूमिका अध्यात्मवाद्याने घेतलेली नसते. त्याच्या दृष्टीने वास्तव अनित्य व क्षणिक असते व म्हणून असत्य असते. दुसरे असे की जे आहे ते जसेच्या तसे 'राहता' कामा नये या भूमिकेच्या ऐवजी अध्यात्मवादी भूमिका जे आहे तसे 'भासता' कामा नये अशी असते. या दोन भूमिकांमध्ये 'जमीनअस्मानाचे' अंतर आहे. म्हणूनच अध्यात्मवादाचा सारा रोख व भर वस्तुस्थितीच्या परिवर्तनाच्या प्रयत्नापेक्षा त्या वस्तुस्थितीकडे पाहण्याची व्यक्तीची जी दृष्टी असते ती बदलण्यावरच केन्द्रित झालेला असतो.परिस्थितीच्या परिवर्तनाशी अध्यात्मवादाला सोयरसुतक नसते. क्रांतिकारकाची भूमिका याच्या अगदी विरुद्ध टोकाची असते. आजची वस्तुस्थिती मनुष्यत्वाच्या मापदंडाने जोखल्यास अमानवीय ठरते व म्हणून ती अवांछनीय सुद्धा ठरते. ती क्षणिक अगर अनित्य आहे या गोष्टींचा या बाबतीत काही संबंधच येत नाही. वास्तव जर अवांछनीय असेल तर ते बदलायला हवे. या विचारसरणीचा रोख स्पष्टपणे परिस्थितीच्या परिवर्तनावरच असणार. या विचारसरणीला व्यक्तीच्या दृष्टिकोनात बदल व्हायला नको असे नाही. पण जो बदल अपेक्षित आहे तो सुद्धा व्यक्ती आणि परिस्थिती यांच्यांतील नाते आजच्याप्रमाणेच अभंग राखून होईल असाच हवा. व्यक्तीला परिस्थितीविमुख करून झालेला दृष्टिकोनातील बदल क्रांतिकारकाला अभिप्रेत नसतो.

अध्यात्मवादी आणि क्रांतिकारक यांच्या सत्यासंबंधीच्या दृष्टिकोनातील फरक या ठिकाणी काहीशा ढोबळपणे मांडण्यात आला आहे, हेही येथे नमूद करावयास हवे. हा फरक पूर्णपणे परस्पर विरोधाच्या स्वरूपाचा आहे; एकाला दुसऱ्याच्या सावलीचाही स्पर्श झालेला चालणार नाही अशा स्वरूपाचा हा फरक आहे असा समज वरील मांडणीवरून होऊ शकेल. तसा तो झाला तर त्यात वस्तुस्थितीचा फार मोठा विपर्यास होईल असेही नाही. तथापि, अध्यात्मवाद्याचे 'सत्य' आणि क्रांतिकारकाचे 'सत्य' या दोहोंचा एका अगदी वेगळ्या आणि जीवनाभिमुख अशा पातळीवर समन्वय, नव्हे एकरूपता, साधली जाईल असा दृष्टिकोन समाजपरिवर्तनाच्या पारंपरिक दृष्टिकोनापेक्षा एक अगदी भिन्न अशी जीवनदृष्टी

त्यातून सूचित होईल. अध्यात्मवादाची पारंपरिक जीवनविन्मुखता जशी त्यात असणार नाही, त्याचप्रमाणे इतिहास आणि समाजपरिवर्तनाची प्रक्रिया यांच्या बाबतीत क्रांतिकारी विचारवंतांमध्ये बहुधा जी एक प्रकारची मूल्यनिरपेक्षता आढळून येते तीही असणार नाही. महात्मा गांधी, विनोबा आणि जयप्रकाश नारायण यांना या मूलगामी समन्वयी क्रांतिदर्शनाचे प्रतिनिधी मानता येईल. या दृष्टीच्या विरोधात असलेल्या विचारसरणीचे प्रतिनिधित्व मार्क्सने केले आहे असेही म्हणता येईल. सत्याच्या संदर्भातील या दोन वेगवेगळ्या भूमिकांमुळे परिवर्तनाच्या सर्वच अंगांमध्ये महत्त्वाचा फरक पडतो. या फरकाचा येथे थोडक्यात विचार करावयाचा आहे.

जीवनाची समग्रता

मानवी जीवनाची समग्रता हा गांधी आणि मार्क्स या दोघांच्याही सत्यदर्शनांतील एक अत्यंत महत्त्वाचा घटक आहे. जीवन एकसंध आहे, त्याचे तुकडे पाडणे आणि त्या तुकड्यांचा वेगवेगळा, स्वतंत्रपणे विचार करणे केवळ गैरच नव्हे तर दिशाभूल करणारे ठरते असे दोघांनाही तीव्रतेने जाणवलेले होते. राजकारण, समाजकारण, अर्थकारण असे कप्पे पाडून आपण जो विचार करतो ते अयोग्य आहे. कारण अखेरीस मानवी जीवन नावाच्या एकाच वस्तूची ही विविध परंतु अभिन्न अशी अंगे आहेत हे विसरून चालत नाही. हा विसर पडला की जीवनाच्या एका घटकाचा दुसऱ्या घटकाशी संघर्ष उभा राहतो. जीवनाची एकसंधता ढळते आणि साऱ्या समाजात हितविरोध आणि विघटन यांचे बीजारोपण होते. मार्क्स आणि गांधी या दोघांनाही ही सारी विचारसरणी मान्य असली तरी मार्क्सच्या संबंधात ही मान्यता सैद्धान्तिक होती तर गांधींच्या बाबतीत ती त्यांच्या आत्मप्रत्ययातून जन्मलेली होती. मानवी समाजाच्या विकासक्रमाची एक उपपत्ती मार्क्सने मांडली. त्याच्या मते कुठल्याही समाजाचे स्वरूप त्या समाजामध्ये, त्या काळात अस्तित्वात असलेल्या उत्पादनाच्या साधनांवरून आणि उत्पादन संबंधांवरून निश्चित होत असते. त्या समाजातील आचारविचार, नीतिकल्पना, शास्त्रविचार, कायदेशास्त्र, जीवनदृष्टी; फार काय, कला, साहित्य, धर्मविषयक विचार या सर्वांच्या बुडाशी विशिष्ट प्रकारची उत्पादन-साधने व उत्पादनसंबंध असतात व या दोन घटकांनीच समाजाची ती विशिष्ट अवस्था निश्चित झालेली असते. यालाच 'इकॉनॉमिक इन्टरप्रिटेशन ऑफ हिस्ट्री' असे म्हणण्यात येत असते. मार्क्सची ही उपपत्ती म्हणजे एक समाजशास्त्रीय सिद्धान्त आहे, तो मानसशास्त्रीय सिद्धांत नव्हे. म्हणजेच असे की मार्क्सच्या वरील प्रमेयाच्या आधारे, मानवी मनोवृत्तीच्या बाबतीत मार्क्सचे अमुक एक मत होते अशा स्वरूपाचा निष्कर्ष काढणे सर्वथैव गैर आणि निराधार ठरेल. मार्क्सच्या मते माणूस स्वभावत: अर्थप्रधान, अर्थदास, स्वार्थी, धनाला सर्वस्व मानणारा असा आहे अशा स्वरूपाची विधाने अनेकदा केली जातात. परंतु अशा टीकेला मार्क्सच्या उपपत्तीमध्ये कोणताही आधार नाही हे लक्षात घ्यायला हवे. मार्क्सची मीमांसा मुळात संस्कारवादी आहे, व त्यामुळे तिच्याद्वारे स्वभाववादी निष्कर्ष काढणे तर्काला धरून होणार नाही. ते कसेही असले तरी समाजजीवनाच्या सर्व अंगांवर आपली अधिसत्ता गाजविणारे दोन मूलभूत घटक मार्क्सने मानल्यामुळे जीवनाची एकसंधता, एकात्मता आणि समग्रता आपोआपच सिद्ध होते. उत्पादनाची साधने व संबंध यांतील कुठलाही बदल, त्याला अनुकूल असणाऱ्या समाजव्यापी परिवर्तनाला कारणीभूत ठरत असतो. या दृष्टीने जीवनाची एकता मार्क्सने मानली होती, असेच म्हणावे लागेल. मानवी इतिहासाचा हा जो आर्थिक अन्वयार्थ मार्क्सने लावला, त्यातून आणखी एक महत्त्वाचा निष्कर्ष निघतो व तो म्हणजे सत्याच्या सापेक्षतेचा सिद्धान्त. याचा थोडा अधिक विचार पुढे करावयाचा आहे. परंतु येथे एका निष्कर्षाच्या स्वरूपात त्याचा उल्लेख करणे आवश्यक आहे.

आत्मप्रत्यय हाच पुरावा

गांधींच्या मते प्रत्येकाचा आत्मप्रत्यय हाच जीवनाच्या एकसंधतेचा, समग्रतेचा नि:संदिग्ध असा पुरावा आहे. माणसाच्या अनुभवाचे स्वरूपच असे असते की, त्यातूनच त्याला जीवनाच्या एकात्मतेची साक्ष दर क्षणी मिळत असते. संबंध आणि त्यातून




निर्माण होणारी कमीजास्त घट्ट संबद्धता यांच्याशिवाय आपण जीवनाची कल्पनाही करू शकत नाही. संबंधाखेरीज जीवन नाही. या संबंधांचे आजचे स्वरूप मानवाच्या विकासाला पोषक नाही हे खरे आहे. विषमता, शोषण, दीनता यांनी हे संबंध विषाक्त झालेले आहेत हेही खरे आहे. त्यामुळेच या संबंधांचे आधार, पोत आणि स्वरूप बदलण्याची गरज आहे. हीच समाजपरिवर्तनामागील प्रेरणा आहे. परंतु हा सारा विचार करीत असतानाच जीवनाची एकसंधता मानवी अनुभवाचा एक घटक या नात्याने गृहीतच धरावी लागते. कोणत्याही व्यक्तीला तिच्या जीवनाचा तुकड्यातुकड्यांत विचार करणे शक्य नसते. तिचे सारे जीवन एक आणि अभंग आहे, याची जाणीव तिला सततच होत असते. जीवनाच्या कुठल्याही एका क्षेत्रात झालेला बदल तिचे सारे जीवनच बदलून टाकतो याचा तिला प्रत्यक्ष अनुभव येत असतो. म्हणूनच तिच्या दृष्टीने जीवनाची एकसंधता ही एखादी सैद्धान्तिक मान्यता नसते, तो तिचा प्रत्यय असतो. गांधींनी स्वत:विषयी एका ठिकाणी असे म्हटले आहे की, " माझे जीवन एकमेकांपासून अलग अशा अनेक विभागांत मी वाटू शकत नाही. ते अखंड आहे. माझ्या एकूण एक प्रवृत्तीचे मूळ एकच आढळून येईल." या वाक्यातून व्यक्त होणारी जीवनाच्या एकतेची जाणीव जशी गांधींची स्वत:ची आहे, तशीच ती साऱ्या मनुष्यमात्राची आहे यावरही गांधींची निष्ठा होती. म्हणूनच गांधींच्या सत्यदर्शनामध्ये आत्मप्रत्ययासोबतच आत्मौपम्यदृष्टीलाही महत्त्वाचे स्थान आहे. आत्मप्रत्यय आणि आत्मौपम्य ही एकाच प्रक्रियेची दोन अंगे आहेत. माझ्यापेक्षा वेगळ्या इसमाच्या बाबतीत घडणाऱ्या रागलोभादी भावभावनांचे ज्ञान मला कसे होते ? त्या ठिकाणी माझा आत्मप्रत्यय तर नसतो. तरी पण माझ्या आत्मप्रत्ययावरूनच प्रत्ययाच्या निरपेक्ष अस्तित्वाची मला जाणीव होत असते व या जाणिवेच्या आधारानेच मी इतर व्यक्तींच्या भावभावना ओळखू आणि समजू शकतो. यालाच आत्मौपम्यदृष्टी असे म्हणता येईल. 'इतरांचे' (अदर माईन्ड्स) अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी जॉर्ज मूर या तत्त्वज्ञाने अशा स्वरूपाचाच सिद्धांत मांडलेला आहे.

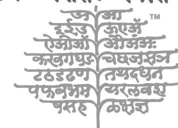
व्यक्तिगत आचरणाचे महत्त्व

आत्मप्रतीती हाच जीवनाच्या समग्रतेचा आधार मानल्यामुळे गांधींच्या संपूर्ण विचारसरणीत आणि परिवर्तनाच्या प्रक्रियेमध्येही व्यक्तिगत आचरणाला अत्यंत महत्त्वाचे स्थान प्राप्त झाले. "साम्यवाद्यात आणि तुमच्यात फरक काय ? " असा प्रश्न एकदा गांधींना विचारण्यात आला. त्यावर गांधी उत्तरले, "मार्क्सच्या क्रांतीत वैयक्तिक आचरणाला महत्त्व नाही. माझ्या क्रांतील सुरुवातच मुळी वैयक्तिक आचरणापासून होते." गांधींचे हे उत्तर अतिशय मार्मिक आहे. व्यवहार हीच कुठल्याही सिद्धान्ताची कसोटी आहे असे ते मानीत आणि व्यवहार या शब्दाचा 'व्यक्तिगत आचार' हाच अर्थ त्यांना अभिप्रेत होता. मार्क्सनेही 'प्रॅक्सिसला' फार महत्त्व दिलेले आहे. आपली विचारसरणी म्हणजे सिद्धान्त आणि व्यवहार यांचा मिलाप आहे असे त्याला वाटत असे. परंतु 'प्रॅक्सिस' या शब्दाचा त्याला अभिप्रेत असलेला अर्थ समाजाच्या विशिष्ट अवस्थेतील जीवनव्यवस्था असा होता व त्यात व्यक्तिगत आचरणाला कसलेही स्थान नव्हते. "आतापर्यन्तच्या सर्व तत्त्वज्ञांनी जगाचा अन्वयार्थ लावण्याचा प्रयत्न केला, परंतु खरा प्रश्न जग बदलविण्याचा आहे " असे त्याने म्हटले खरे; परंतु परिवर्तनाचा क्षण आणि प्रक्रिया ऐतिहासिक विकासाच्या बुडाशी असलेल्या तत्त्वांनी नियंत्रित असल्याने त्यात व्यक्तीच्या आचरणाला स्थान राहत नाही. प्रत्येक व्यक्तीसुद्धा इतिहासाच्या या विकासक्रमाचेच एक अंग असल्याने, जाणणारा आणि जे जाणावयाचे आहे ते (ज्ञाता आणि ज्ञेय) हे जे आतापर्यंत ज्ञानप्रक्रियेसाठी अनिवार्य मानण्यात आलेले घटक होते, त्यांचे वेगवेगळेपणच मार्क्सच्या सिद्धान्तात नाकारण्यात येते. ज्ञाता आणि ज्ञेय अशी पृथकता उरली नाही आणि एक नवी ज्ञानप्रक्रिया पुढे मांडण्यात आली. त्यानुसार ज्ञानासोबत वाटचाल करणे म्हणजेच ज्ञान असे मानण्यात आले. व्यक्तीच्या ज्ञानप्रक्रियेचे स्वरूप जर असे असेल तर आतापर्यंतच्या तत्त्वज्ञांनी जगाचे केवळ भाष्य केले अशी टीका त्यांच्यावर केलीच जाऊ शकत नाही. कारण भाष्यकार हा भाष्यिताहून वेगळा आणि त्यासोबत न चालणारा असला तर भाष्य शक्य होईल. ही

झाली एक बाजू. वर उद्धृत केलेल्या विधानाची जी दुसरी बाजू आहे– 'खरा प्रश्न जग बदलविण्याचा आहे,' ही ती बाजू आहे– तीही तितकीच असमर्थनीय आहे. ज्ञाता आणि जग हे मुळात जर एकाच प्रक्रियेचे अंग असतील आणि जगाच्या प्रवाहासोबत पुरस्सर होणे यालाच जर 'ज्ञान' समजायचे असेल तर त्या परिस्थितीत बदल घडवून आणण्यासाठी ज्या हस्तक्षेपाची अनिवार्यत: गरज पडेल तो हस्तक्षेप कोण करील आणि कसा करील? या हस्तक्षेपाला मार्क्सच्या सिद्धान्तात वाव नाही; म्हणजेच परिवर्तन असंभव ठरते. ज्यांच्याकडून परिवर्तनकारी हस्तक्षेपाची अपेक्षा करायची तो जर ऐतिहासिक विकासक्रमाच्या प्रक्रियेचाच एक भाग असेल आणि या प्रक्रियेचे ज्ञान म्हणजे जर त्याचे त्या प्रक्रियेमध्ये सामील होणे असेल तर त्याच्या हातून कुठलेही परिवर्तन होणे शक्य नाही हे तर स्पष्टच आहे. याचा अर्थ परिवर्तन होणार नाही, असे नाही. परंतु जे कोणते परिवर्तन घडेल त्याचा माणूस हा कर्म किंवा विषय राहील; त्याच्याकडे कर्तृत्व किंवा नियंत्रण राहणार नाही. या सिद्धान्ताच्या चौकटीत व्यक्तीच्या आचाराला काहीच स्थान नाही हे मुद्दाम सांगण्याचीही गरज नाही. परंतु याच्या जोडीलाच या सिद्धान्ताचा आणखी एक महत्त्वाचा दोष असा आहे, की त्यातून परिस्थितीत दडलेली क्रांतीची बीजे कशी ओळखायची या प्रश्नाला उत्तर मिळत नाही. मार्क्सच्या ऐतिहासिक मीमांसेतून मानवी जीवनाची समग्रता सिद्ध होत असली तरी त्यातील व्यक्तीच्या पुरुषार्थाचे म्हणजेच कर्म–स्वातंत्र्याचे–स्थान अभावरूपच राहते; निदान पराकोटीचे संदिग्ध ठरते.

क्रान्तिकारी नवता

गांधींनी ज्या आत्मप्रतीतीला जीवनाच्या समग्रतेचा आधार मानले ती एखाद्या योग्याची अगर ऋषिमुनींची नव्हती. आमच्यासारख्या सर्वसामान्य माणसाचा दैनंदिन जीवनातील अनुभवच गांधींना या ठिकाणी अभिप्रेत आहे. गांधींच्या या विचारसरणीतील क्रांतिकारी नवता एकाएकी लक्षात येत नाही. तरी पण थोडा विचार केल्यास गांधींनी या विचारसरणीच्या द्वारे किती महत्त्वाच्या गोष्टी साधल्या हे दिसून येईल. मानवी जीवनातील व्यक्तिगत आचरणाचे महत्त्व तर त्यातून प्रस्थापित झालेच; परंतु, त्याचेच एक अनिवार्य अंग या नात्याने, माणसाच्या ऐहिक अगर लौकिक जीवनाच्या संबंधात एक भावरूप नीतिशास्त्रीय दृष्टिकोणही त्यांनी प्रस्थापित केला. या विचारातूनच ऐहिक जीवनाचे प्राथम्य (प्रायमसी) देखील कायम झाले. सामाजिक परिवर्तन करू पाहणारी कुठलीही व्यक्ती प्रत्यक्षाच्या खरेपणाविषयी कुठलीही संदिग्ध भूमिका स्वीकारून काम करू शकत नाही. तिच्यासाठी हे जग खरे असते व म्हणूनच ते अधिक जगण्यालायक व्हावे अशी तिची आकांक्षा असते. जगण्यात तिला रुची असते. जीवनात आनंद आणि लज्जत आहे असे तिला तीव्रतेने वाटत असते. या जीवननिष्ठेमधून नीतिविचाराचा जन्म होत असतो. हा नीतिविचार प्रवृत्तीपर आणि प्रेरक असावा लागतो. कारण त्याशिवाय आजचे जीवन उद्या अधिक चांगले करण्याच्या प्रयत्नाला प्रेरणाच मिळणार नाही. अशा रीतीने कुठल्याही भावरूप नीतिविचाराच्या बुडाशी ही ऐहिकता आणि जीवननिष्ठा असणे आवश्यक आहे. यालाच लौकिक जीवनाचे प्राथम्य प्रस्थापित करणे असेही म्हणता येईल, व गांधींनी हे केले. हाच विचार वेगळ्या शब्दांत मांडावयाचा झाल्यास असेही म्हणता येईल, की गांधींनी भारतीय तत्त्वज्ञानातील परंपरागत मायावाद त्याज्य ठरविला. खरी गोष्ट तर ही आहे, की कुठलीही वैचारिक तडजोड न स्वीकारणारे आणि पूर्णपणे तर्कसंगत असलेले मायावादी तत्त्वज्ञान कुठल्याही नीतिशास्त्राची निर्मितीच करू शकत नाही. कारण त्या तत्त्वज्ञानाला ते अनावश्यक व अप्रस्तुत वाटते. इतका कठोर आणि निरपवाद मायावाद पूर्णपणे स्वीकारणे अर्थातच कठीण आहे. कारण प्रत्यक्षाचे अनावर दडपण नाकारणार तरी कसे? या संघर्षातून तडजोडी निर्माण होतात. कधी प्रातिभासिक सत्य म्हणून तर कधी आणखी वेगळ्या सत्याच्या श्रेणीच्या नावावर वस्तुस्थितीचे जग मान्य केले जाते आणि एक नैतिक विचारसरणीही निर्मिली जाते. परंतु त्यातून जीवनाचे प्राथम्य प्रस्थापित होत नाही. जी कोणती नैतिक दृष्टी निर्माण होते ती नकारात्मक, निषेधात्मक आणि अभावरूप असते. त्यात प्रवृत्तीपेक्षा





अनुक्रमणिका

निवृत्ती अधिक असते आणि प्रेरकत्वापेक्षा निषेध जास्त असतो. याचे कारण ज्या जगात वर्तन घडायचे असते त्या जगाचे सत्यत्व निरपेक्ष आणि निरपवादपणे स्वीकारण्यात आलेले असते. अशा परिस्थितीत पारंपरिक यमनियमांना अनुसरून काटेकोरपणे जगलेले जीवनसुद्धा खऱ्या अर्थाने सक्रिय, प्रवृत्तीपर असू शकत नाही. पतंजलीचे यमपंचक किती अभावरूप आणि नकारात्मक आहे याची अनेकांना कल्पना असेल. या यमपंचकाला नियमांची जोड दिली तरी सुद्धा त्यात परिवर्तनकारी आचाराला स्थान राहत नाही. पारंपरिक तत्त्वज्ञानाच्या या पार्श्वभूमीवर गांधींच्या सत्यदर्शनातील वर उल्लेखित दोन घटकांचा—व्यक्तिगत आचरणाचे महत्त्व आणि ऐहिक जीवनाचे प्राथम्य—विचार केला तर त्यांच्या विचारसरणीतील क्रांतिकारी नवता लक्षात येऊ शकेल. परंतु या क्रांतिकारी जीवनदृष्टीमुळेच गांधींसमोर एक असे तत्त्वज्ञानात्मक आव्हान उभे ठाकले, की जे पारंपरिक तत्त्वज्ञानाला पूर्णपणे अपरिचित होते.

नवे तत्वज्ञानात्मक आव्हान

या आव्हानाचे स्वरूप कसे होते ? सत्य या शब्दाचा 'सत्' या मूळ संस्कृत धातूने सूचित होणारा 'अस्तित्व' किंवा 'जे आहे ते' असाच अर्थ गांधींना अभिप्रेत होता. जीवनाची एकसंधता आणि सत्याची ही कल्पना परस्परपूरकच आहेत. सुरवातीला गांधी 'ईश्वर सत्य आहे' असे मानीत. ते म्हणत, "मी आणखी एक पाऊल पुढे गेलो आणि म्हटले की 'सत्य हे ईश्वर' आहे. 'ईश्वर सत्य आहे' आणि 'सत्य ईश्वर आहे' या दोन विधानांमधला सूक्ष्म भेद तुम्हाला दिसून आलाच असेल. या निर्णयावर मी आलो तो जवळ जवळ पन्नास वर्षांपासून सतत आणि अविरत सत्याचा शोध केल्यानंतर आलो आहे... 'सत्य ईश्वर आहे' असे मी म्हणू लागतो. हेच मला जास्त न्यायाचे वचन वाटते. सत्यावाचून या जगात इतर काही नाही. सत्य हेच ईश्वर आहे हे वचन, मनुष्याची वाचा ज्या मर्यादेपर्यन्त पोचू शकते त्या मर्यादेपर्यन्त पूर्ण वचन आहे. तिन्ही त्रिकाळी जे असू शकते ते सत्यच असणार; कारण 'सत्' म्हणजे असणे. सत्य हेच परमेश्वर असे म्हणण्यात दुसरी सर्व नावे बाजूला पडतात; ध्यान फक्त सत्याचेच राहते आणि अद्वैताशी हे अधिक जुळते. नास्तिकवादाला त्यात स्थानच राहत नाही; कारण नास्तिकसुद्धा 'अस्ति'ला मानतो आणि 'अस्ति'चे मूळ रूप सत् आहे." गांधींच्या सत्यदर्शनाची—त्यातील अस्तित्वशास्त्रीय (ऑन्टॉलॉजिकल) आणि ज्ञानशास्त्रीय (एपिस्टेमॉलॉजिकल) अशा दोन्ही अंगांची—नीट कल्पना यावी म्हणून गांधींचेच शब्द येथे उद्धृत केले आहेत. गांधींच्या या विचारसरणीचे सामाजिक आणि आध्यात्मिक अशा दोन्ही स्वरूपाचे लाभ झाले. सत्याला ईश्वर मानल्यामुळे त्यांच्या संपूर्ण विचाराला आणि कार्याला एक व्यापक, संप्रदायनिरपेक्ष असे अधिष्ठान लाभले. ईश्वर सत्य आहे असे मानल्याने 'कोणाचा ईश्वर ?' असा प्रश्न त्यातून निर्माण होऊ शकतो आणि त्यातून सांप्रदायिक कलहाचे रान पेटू शकते. परंतु सत्याच्या संदर्भात सांप्रदायिक वादांना वावच राहत नाही. सत्य सर्वांसाठी एकच असते. नास्तिकालाही सत्य नाकारता येत नाही. त्यामुळे चार्ल्स ब्रॅडलासारखा नास्तिकसुद्धा माझ्या शिबिरात येऊ शकेल असे गांधी म्हणत. यातून ज्या संप्रदायातीत राष्ट्रीय आंदोलनाची भारतात गरज होती त्याला तर पाठबळ मिळालेच मिळाले; परंतु त्याबरोबरच आधुनिक युगातील विज्ञाननिष्ठेशीही गांधींनी अविरोधाचे नाते प्रस्थापित केले. हे सामाजिक लाभ.

अध्यात्म्याच्या संदर्भात असे म्हणता येईल, की गांधींच्या या विचारसरणीमुळे नैतिक आचरणाचे अधिष्ठान असलेले ऐहिक जीवन आणि जाणिवेचा विषय असलेले ज्ञानशास्त्रीय सत्य या दोहोंचा एक अपूर्व असा समन्वय साधला गेला. नैतिक सत्य आणि आध्यात्मिक सत्य यांत एकरूपता निर्माण झाली. आध्यात्मिक सत्य जीवनाभिमुख आणि भावरूप झाले. त्यातील पारंपरिक निवृत्तीप्रधानता आणि निषेधपरता नाहीशी झाली. सर्वसामान्य माणूस जे दैनंदिन जीवन जगतो ते त्याच्या आचरणाचे व पुरुषार्थाचे स्फूर्तिस्थान ठरले आणि ब्रह्माचे सत्यत्वही अबाधित राहिले. विनोबांनी हीच संकल्पना स्वतःच्या शैलीत व्यक्त करताना "ब्रह्म सत्यं जगत् स्फूर्तिः" असे म्हटले आहे. या सूत्रानुसार समाजपरिवर्तनाचा प्रत्येक प्रयत्न त्याच वेळी सत्याच्या

जवळ जाण्याचा प्रयत्नही ठरतो. अशा रीतीने आध्यात्मिक साधना आणि समाजपरिवर्तन गांधींच्या सत्यदर्शनात एकरूप होतात. या विचाराची सूक्ष्म बीजे भारतीय नवजागरणाच्या (इंडियन रेनेसां) आणि त्या काळातील आव्हानांच्या संदर्भात पारंपरिक भारतीय तत्त्वज्ञानाचा नवा अन्वयार्थ लावण्याची जी गरज भासू लागली त्या गरजेत आढळतात हे खरे आहे. तथापि, नवा अन्वयार्थ लावण्याच्या या प्रक्रियेला गांधींच्या दर्शनात जणू आत्मभान प्राप्त झाले असेच म्हटले पाहिजे. परमसत्याची–म्हणजेच अद्वैताची–जाणीव ही निखळ ज्ञानात्मक आहे असे मानणारी विचारसरणी अनिवार्यपणे अधिकाधिक सैद्धान्तिक आणि ऐहिक जीवनाला पाठमोरी होत जाते. असे सर्वत्रच दिसून येते. भारतातही तसेच झाले. हे टाळावयाचे असल्यास एका जीवननिष्ठ आणि नैतिक आचारप्रधान अशा आधारावरच परमसत्य आणि ऐहिक जीवन यांची मूलभूत एकरूपता मान्य करणे आवश्यक असते. ही भूमिका कर्मप्रधान असेल यात शंकाच नाही. परंतु ही कर्मप्रधानता व लो. टिळकांचा कर्मयोग एकाच पातळीवरचे नाहीत. लो. टिळकांचा कर्मयोग पुष्कळसा प्रतिक्रियात्मक आणि प्रत्युत्तरात्मक आहे. त्यात प्रति-सहयोग अथवा प्रति-असहयोग अशा स्वरूपाची विचारसरणीच अधिक आहे. कुठल्याही समाजधारणेला ज्या उत्स्फूर्त, सामूहिक पुढाकाराची व त्यातून निर्माण होणाऱ्या कर्मांची गरज असते, त्या सहयोगी आणि सहअनुष्ठानात्मक कार्याची प्रेरणा लो. टिळकांच्या भूमिकेतून मिळत नाही. म्हणून गांधींनी आपल्या अनासक्तियोगात मानवी आचरणाच्या सामूहिक, गतिशील, प्रेरक आणि सह-अनुभूतिमूलक बाजूंवर भर दिलेला आहे. अहिंसेचे विवेचन करताना त्या संज्ञेचा पारंपरिक, निषेधात्मक अर्थ त्यांनी अतिशय जुजबी व प्राथमिक (क्रूड) म्हणून त्याज्य ठरविला आणि त्याचा भावरूप, प्रेरक आणि गतिशील असा अर्थ प्रेम हाच आहे, असे म्हटले. प्रेमाच्या संदर्भात कुठलीही प्रतिक्रियात्मक भूमिका घेतली जाऊ शकत नाही. प्रेम मुळातच अभिक्रमशील, माणसाला ओढणारे असेच असते. म्हणूनच ते समाजशील असे मूल्य ठरते. गांधी म्हणतात, "सत्याच्या जास्तीत जास्त जवळ पोचण्याचा मार्ग प्रेम हाच आहे....तुम्हाला सत्याचा ईश्वररूपाने शोध घ्यायचा असेल तेव्हा त्याचे अपरिहार्य साधन प्रेम म्हणजे अहिंसा हेच आहे. आणि साध्य व साधन हे पर्यायवाची शब्द आहेत असे माझे मत असल्यामुळे ईश्वर हा प्रेम आहे असे म्हणायला मला मुळीच दिक्कत वाटत नाही." सत्याचे दर्शन आणि जीवननिष्ठ असे नैतिक आचरण यांच्यांतील नाते परिवर्तनाच्या माध्यमातून जेव्हा असे परस्परपूरक होते किंवा बीज आणि वृक्ष यांतील संबंधासारखे होते, त्यावेळी नीतिविचाराला आत्मभान प्राप्त होत असते. गांधींच्या विचारसरणीने ही अवस्था गाठली होती.

सत्याची सापेक्षता

सत्य या शब्दाचा व्युत्पत्तिशास्त्रीय अर्थ आणि नीतिशास्त्रीय अर्थ या दोहोत बीजवृक्षन्यायाने एकरूपता आहे अशी गांधींची भूमिका होती. 'सत्य'च्या मुळाशी असलेला 'सत्' हा धातू सत्कर्म, सदाचार, सत्य वचन, सद्भावना इत्यादी शब्दांच्या मुळाशीही आहे. यात गांधींना अस्तित्वशास्त्रीय सत्य आणि नैतिक सत्य यांच्यांतील अभेद दिसून आला. लौकिक जीवनातील सदाचाराचा एक महान आदर्श निर्माण करणाऱ्या रामचंद्राविषयी गांधींच्या मनात जी पराकोटीची भक्तीची भावना होती त्याची संगतीही वरील विचारसरणीतून सहज लागू शकेल. मात्र रामचंद्रांचे आचरण ज्या मर्यादेपर्यंत कालसापेक्ष अशा नैतिक परंपरांनी प्रेरित झालेले होते तेवढे गांधींना मान्य होण्यासारखे नव्हते. त्या जीवनातून सार्वकालिक अशा मानवी मूल्यांचा जो महान आविष्कार घडला तो तेवढा गांधींना आदर्शरूप वाटत असे.

रामाच्या जीवनचरित्रातून दोन महत्त्वाच्या गोष्टी लक्षात येतात. एक तर लौकिक जीवनातील नैतिक आचरणाच्या मर्यादा आणि दुसरी म्हणजे त्याच अनुषंगाने येणारी सत्याच्या आकलनातील सापेक्षता. या दोन्ही मुद्द्यांचे अतिशय सूक्ष्म आणि साक्षेपी असे भान गांधींनी राखले होते व त्यातूनच त्यांचा अहिंसेचा– विशेषत: तिच्या भावरूप, प्रेरक अशा अंगांचा आग्रह निर्माण झाला होता. सत्याच्या मार्गावरील आपण एक विनम्र वाटसरू आहोत, आपण सत्याचे प्रयोगी, आहोत हीच

अनुक्रमणिका

गांधींची भूमिका अखेरपर्यंत होती. "मनाच्या विकासाची क्रिया ही सर्वांच्या बाबतीत सारखीच नसते हे लक्षात घेतले म्हणजे त्यावरून एकाचे जे सत्य ते दुसऱ्याचे असत्य असू शकेल हे ओघानेच येते." याचीही गांधींना पूर्ण जाणीव होती आणि हा प्रश्न अवघड आहे हे त्यांनी मान्यही केले होते. सत्याच्या सापेक्षतेची ही समस्या गांधींनी "अंतरात्मा जे सांगतो ते सत्य" असे म्हणून स्वत:पुरती सोडविली होती. 'अंतरात्म्याचा आदेश' ही कल्पना नीतिशास्त्रात फारशी प्रतिष्ठा पावलेली नाही आणि सर्वसामान्य जनमनात तर ती बदनामच झालेली आहे. सिडने हूक सारख्या नामवंत पाश्चात्त्य विचारवंतांनी या कल्पनेवर टीकाही केली आहे. आणि फ्रायडच्या अबोध मनाच्या नव्या सिद्धान्तानंतर अंतरात्म्याच्या आदेशाच्या प्रामाणिकपणावर साधार शंका घेणेही शक्य झाले आहे. हे सारे खरे असले, तरी आधुनिक विचारवंत ज्या संदर्भात अंतरात्म्याच्या साक्षीला धारेवर धरीत असतात ती त्यांची संपूर्ण टीका गांधींच्या बाबतीत मोठ्या प्रमाणात गैरलागू आहे असेच म्हणावे लागते. अंतरात्म्याचा आदेश त्यानेच सांगावा अगर मानावा, ज्याने गांधींच्या यमपंचकाचे आपल्या व्यक्तिगत जीवनात निष्ठेने पालन केलेले आहे, त्यायोगे मोह आणि क्रोध यांच्यावर ताबा मिळविला आहे आणि स्वत: 'शून्य' बनला आहे. या महत्त्वाच्या अटी गांधींचे पाश्चात्त्य टीकाकार बहुधा नजरेआड करीत असतात. असे असले तरी अंतरात्म्याची साक्ष ही अखेरीस एक व्यक्तिसापेक्ष अशी गोष्ट आहे. कुठलीही नैतिक समस्या इतक्या व्यक्तिसापेक्ष आधारावर सोडविणे योग्य नव्हे, आणि म्हणूनच सत्याच्या सापेक्षतेच्या प्रश्नाला उत्तर देताना गांधींनी सामाजिक जीवनाचा आधारही पुरस्कारला आहे. जे सत्य समाजाच्या हिताचे, कल्याणाचे असते ते स्वीकारले पाहिजे अशी त्यांची भूमिका होती. प्रत्येक समाजात अनेक बाबतीत आपल्याला एक ढोबळ अशी सर्वमान्यता आढळून येते. याला गांधींनी 'विश्वाची मूलभूत सत्ये' असे नाव दिले आहे. अन्याय, अपराध, दु:ख, शोषण या विषयीच्या कल्पनांमध्ये आपल्याला नेहमीच एक सामान्य सहमती दिसून येते. अशा अन्यायाच्या, शोषणाच्या, दु:खांच्या विरोधात संघर्ष करणे म्हणजे, गांधींच्या मते, सत्यासाठीच संघर्ष होय– "माझी सत्याची पूजा मला राजकारणाकडे ओढून घेऊन गेली. धर्माचा राजकारणाशी संबंध नाही असे म्हणणारांना धर्म कळत नाही". गांधींच्या या प्रसिद्ध विधानामागे हीच जीवनदृष्टी आहे. त्यात सत्याचा शोध आणि समाजपरिवर्तन एकाच पातळीवर येतात आणि अध्यात्म व व्यवहार यांतील सनातन द्वंद्वाचेही निराकरण होते.

पण समाजाचे हित कशात आहे? या विषयाच्या बाबतीतही दोन व्यक्तींमध्ये मतभेद होऊ शकतो असे कुणी म्हणू शकतो व गांधींच्या वरील विचारावर आक्षेप घेऊ शकतो. या प्रश्नाचे उत्तर गांधींच्या समाजजीवनाच्या मूलभूत धारणांच्या संदर्भातच दिले जाऊ शकते. मानवी समाज मग तो कुठलाही व कोणत्याही काळातला असो, काही एका मूलभूत जीवनमूल्यांच्या आधारावरच एक समाज या नात्याने जिवंत राहू शकतो. ही मूल्ये कधी कमीजास्त विकसित झाली असल्याचे दिसले, तरी त्यांचे अस्तित्व शाश्वतच असते. गांधी म्हणतात, "सर्व सुसंघटित समाजांचा पाया अहिंसाधर्म हा आहे. आजूबाजूला सर्वत्र विनाश चालू असतानासुद्धा त्यामध्ये जीवन टिकाव धरून राहते यावरून विनाशाहूनही श्रेष्ठ असा एक ईश्वरी नियम असला पाहिजे असे मला दिसून आले. असा नियम असेल तरच सुसंघटित समाजाची उपपत्ती लागू शकते, आणि जीवन जगण्यालायक बनते. (म्हणूनच) जेथे जेथे विसंवाद असतील, जेथे विरोध उभा होत असेल तेथे तेथे त्याला प्रेमाने जिंकावे." समाजधारणेच्या शाश्वत मूल्यांविषयी गांधींची दृष्टी कशी होती त्याची वरील अवतरणावरून कल्पना येईल. अशा विचारसरणीच्या चौकटीत समाजहिताच्या संदर्भात निर्माण झालेले मतभेद विरून जाण्याचाच अधिक संभव आहे. अशा रीतीने गांधींनी सापेक्ष सत्याचा संबंध मानवी आणि मानवीय गरजांशी जोडला. मार्क्सने सुद्धा सत्याची सापेक्षता मान्य केली होती. परंतु त्याच्या सिद्धांतामधून एक मूल्यनिरपेक्ष आणि न-नैतिक (ॲमॉरल) अशी जीवनदृष्टी निर्माण झाली. परिस्थितीचे दृश्य स्वरूप आणि मूळ स्वरूप यांच्यांतील भेद मार्क्सने कधीच ओळखला नाही. त्यामुळे

अनुक्रमणिका

एखाद्या वस्तूच्या संदर्भात 'कसे ?' या प्रश्नाचे उत्तर हेच 'काय ?' या प्रश्नाचेही उत्तर आहे असे समजूनच त्याने विवेचन केले. दुसरे असे की, समाजाच्या ऐतिहासिक विकासक्रमामध्ये सत्याची जी सापेक्षता आढळते ती मार्क्सने स्वतःच्या समाज-विकासाच्या मीमांसेला मात्र लागू केलेली नाही. एरवी त्याचा सिद्धांत सुद्धा कालसापेक्ष आणि पर्यायाने त्याज्य नसता का ठरला ? या सर्व धोक्यांपासून गांधींनी स्वतःच्या विचाराला सावधपणे दूर ठेवले. सत्याच्या अपूर्ण, सदोष आणि सापेक्ष अशा सर्वच प्रकारच्या आकलनाची कल्पना असल्यानेच गांधींनी स्वतःला सत्याच्या मार्गावरील एक पथिक मानले. त्यातूनच त्यांची अहिंसेवरील प्रगाढ श्रद्धाही निर्माण झाली होती. अहिंसेशिवाय सत्यदर्शनासाठी आवश्यक असलेल्या आणखी तीन सद्‌गुणांचा येथे उल्लेख करायला हवा. ते तीन सद्‌गुण म्हणजे सहिष्णुता, आत्मनिष्ठा (इन्टेग्रिटी) आणि प्रामाणिकपणा आणि या त्रिनेत्रांना प्रकाश देणारा चवथा सद्‌गुण म्हणजे तपस्या. सहिष्णुतेखेरीज सत्याच्या ज्ञानाचा सामुहिक प्रयोग असंभव आहे. वस्तुतः साऱ्या लोकशाही मूल्यांच्या तळाशी हीच जाणीव असते. सत्याचा साधक जसा स्वतःशी इमानदार असावा लागतो तसाच त्याचा इतरांच्या प्रामाणिकपणावरही विश्वास असणे आवश्यक असते. त्याचप्रमाणे आपल्या आत्मनिष्ठेच्या संदर्भात इतरांना संशयाला जागा राहू नये यासाठी त्याने आत्मक्लेश अगर तपस्या यांचे अनुष्ठान बांधले पाहिजे. जोपर्यंत परस्परांच्या प्रामाणिकपणावर एकमेकांचा विश्वास असणार नाही तोपर्यंत सत्याच्या मार्गावर वाटचालही होणार नाही आणि सामाजिक सहमतीच्या क्षेत्राचा विस्तारही होणार नाही. यासाठी तपस्या आवश्यक आहे. तसेच तिच्यातून त्यागभावनेचाही विकास होतो. माणसाचे माणूसपण सिद्ध करणारी त्याग ही सर्वोच्च भावना आहे. सॉक्रेटिसचे आत्मबलिदान या परमोत्कट त्यागाचे अजरामर असे प्रतीक आहे. मानवी अंतरंगातील दिव्यत्व प्रकट करण्यासाठी कधीकधी प्रत्यक्ष शरीराचाही त्याग करावा लागतो. या परमोच्च त्यागामागील शक्ती तपस्येतूनच प्राप्त होत असते. सत्याचा, अहिंसेचा, आणि तपस्येचा इतका निकटचा संबंध आहे. तपस्येच्या या बळावरच माणूस साऱ्या जगाच्या विरोधात एकाकीपणे लढा देत असतो. माझ्या मनाने निर्वाळा दिलेल्या आदर्शाच्या प्राप्तीसाठी मी प्रसंगी मरणही पत्करीन हा सत्याग्रही व्यक्तीचा बाणा असतो. मानवी जीवनाच्या स्वातंत्र्याची ही अंतिम कसोटी आहे व म्हणूनच लोकशाहीच्या एकूण जीवनदृष्टीमध्ये या मूल्यांचे फार महत्त्वाचे स्थान आहे.

अनुक्रमणिका

साम्यवादी चळवळीचे महाराष्ट्रातील भवितव्य

उत्तम कुदे

विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात भारतात आणि महाराष्ट्रात साम्यवादी चळवळ जन्माला आल्यापासून अनेक मान्यवर कम्युनिस्ट नेत्यांची निर्मिती आणि जडण-घडण महाराष्ट्राने केली आहे, यात शंका नाही. महाराष्ट्राची जडण-घडण साम्यवादी चळवळीला पोषक असली, काही क्षेत्रांत या चळवळीचा विकास झाला असला, आणि या चळवळीमुळे महाराष्ट्रातील जनसामान्यांच्या दृष्टिकोणात काही अंशी बदल झाला असला, तरी आर्थिक, सामाजिक, राजकीय क्षेत्रांत आमूलाग्र आणि क्रांतिकारक परिवर्तन घडविण्याच्या दृष्टिकोणातून या चळवळीला अपयशच आले आहे, हे मान्य करावेच लागेल. असे का व्हावे ? हे साम्यवादी तत्त्वज्ञानाचे अपयश आहे की, पक्षाच्या कार्यपद्धतीचे ? दलित, शोषित, उपेक्षित घटकांतील अज्ञान, दारिद्र्य आणि अनास्था याला जबाबदार आहे, की पक्षातील उच्चभ्रू, मध्यमवर्गीय नेतृत्वाचा हा पराभव आहे ? महाराष्ट्राव्यतिरिक्त इतर प्रांतांत या चळवळीची पाळेमुळे निर्माण झाली आहेत, असे म्हणता येईल काय ? या चळवळीचे महाराष्ट्रातील भवितव्य काय ? इ. अनेक प्रश्नांचा मागोवा घेण्यासाठी महाराष्ट्राची एकूण प्रकृती समजावून घेणे आवश्यक आहे.

१९६० मध्ये निर्माण झालेल्या महाराष्ट्राचा क्षेत्रफळ आणि लोकसंख्येच्या दृष्टीने संपूर्ण भारतात तिसरा क्रमांक आहे. महाराष्ट्राची एकूण लोकसंख्या ३९,५५३,७१८ आहे. एकंदर लोकसंख्येपैकी ७१·७८ टक्के लोक ग्रामीण भागात राहतात, तर २८·२२ टक्के लोक शहरी भागात राहतात. औद्योगीकरणाच्या प्रभावामुळे महाराष्ट्राच्या काही भागाचे शहरीकरण झपाट्याने झाले आहे. औद्योगिक, व्यापारी आणि इतर अनेक दृष्टीने अत्यंत विकसित झालेले मुंबई हे महाराष्ट्रातीलच नव्हे तर, भारतातील एक प्रमुख, बहुरंगी आणि बहुढंगी (Cosmopolitan) शहर आहे. साधारणपणे मुंबईतील माणूस हा विचाराने अधिक प्रागतिक, उद्योगी आणि गतिमान आहे. म्हणूनच ग्रामीण भागातील माणसाच्या तुलनेत मुंबईचा माणूस नव्या विचारांचे स्वागत चटकन करतो. मुंबईचे हे स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व अपवादभूत मानल्यास उर्वरित महाराष्ट्र हा सांस्कृतिक दृष्ट्या एकसंध (Homogeneous) घटक आहे. मराठी माणसावर शिवाजी आणि टिळक यांच्या आचार-विचारांचा जबरदस्त प्रभाव आहे. महाराष्ट्राच्या राजकारणावर पकड बसविण्याच्या दृष्टीने काँग्रेसने या दोन दैवतांचा आणि प्रामुख्याने शिवाजीचा वापर अतिशय कुशलतेने केला आहे.

महाराष्ट्रातील मध्यमवर्गीय, बुद्धिजीवी समाजात संघ–जनसंघाला जे स्थान आहे, त्याचेही कारण हेच आहे.

महाराष्ट्राची अर्थव्यवस्था

औद्योगिक दृष्ट्या महाराष्ट्र इतर प्रांतांच्या तुलनेत अधिक प्रगत असला, तरी हा औद्योगिक विकास मुंबई–ठाणे–पुणे या परिसरातच केंद्रित झाला आहे. त्यामुळे हा विकास, ही वाढ एकांगी वाटते. मुंबई–पुण्याचा अपवाद वगळता उर्वरित महाराष्ट्र औद्योगिक दृष्ट्या मागासलेलाच आहे. महाराष्ट्राच्या एकूण लोकसंख्येपैकी ७०% लोक शेतीप्रधान व्यवसायांत गुंतलेले आहेत. महाराष्ट्रातील दरडोई उत्पन्न भारतातील दरडोई उत्पन्नापेक्षा अधिक आहे. परंतु त्यातील मुंबईचा अपवाद केल्यास महाराष्ट्र हा इतर प्रांतांइतकाच दरिद्री आहे.

उद्योगधंदे, शेती, व्यापार, दळणवळण इत्यादींच्या विषम वाढीमुळे महाराष्ट्राच्या निरनिराळ्या भागांत विकासाचा असमतोल निर्माण झाला आहे. मुंबईच्या प्रचंड विकासामुळे तसेच उपजीविकेच्या साधनांची शक्यता अधिक नसल्यामुळे ग्रामीण भागातून माणसांचे लोंढे सतत मुंबईकडे चाललेले असतात.

अनुक्रमणिका

मुंबईतील ७० लाख लोकांपैकी फक्त १/३ लोकच मुंबईचे मूळचे रहिवासी आहेत. म्हणूनच जागतिक स्तरांवरील सर्व धर्म, भाषा, वंश आणि जाती यांची मुंबईत गर्दी झालेली दिसते. मुंबईच्या वैभवाबरोबरच मुंबईची झोपडपट्टी आणि त्या झोपडपट्टीच्या अनुषंगाने दारिद्र्य, रोगराई, शोषण वाढत आहे.

औद्योगीकरण आणि शहरीकरण ह्या प्रक्रियेचा अपरिहार्य परिणाम निरनिराळ्या सामाजिक वर्गांच्या निर्मितीत झाला. उदाहरणार्थ, भांडवलदार, कामगार, बुद्धिजीवी, भूमिहीन शेतमजूर इत्यादी. महाराष्ट्रातील भांडवलदार हा सांस्कृतिक दृष्ट्या एकजिनसी घटक नाही. देशातील इतर भांडवलदार-वर्गाप्रमाणे निरनिराळ्या जातीय, धार्मिक, वांशिक गटांत तो विभागला गेला आहे. परंतु वर्ग या नात्याने मात्र महाराष्ट्रातील भांडवलदार अधिक संघटित आणि अधिक प्रभावी आहे. प्रचाराच्या बहुतेक सर्व माध्यमांवर आणि सत्तास्थानांवर या वर्गाची जबरदस्त पकड आहे. त्यामुळेच पडद्याआड राहून हा वर्ग शासनाच्या निर्णयावर परिणामकारक नियंत्रण ठेवू शकतो.

शहरी भागातील मक्तेदार भांडवलदार आणि ग्रामीण भागातील श्रीमंत जमीनदार स्वतःचे हित-संबंध सुरक्षित ठेवण्यासाठी सतत काँग्रेसच्या मागे उभे राहिले आहेत. १९७७ मध्ये झालेल्या सार्वत्रिक निवडणुकीत हा वर्ग जनता पक्षाच्या पाठीशी उभा राहिल्याने महाराष्ट्रात काँग्रेसच्या वर्चस्वाला प्रथमच शह बसला. मध्यंतरी, जनता, शे. का. प. इत्यादी मिळून झालेले पु. लो. द. सत्तेवर येऊन गेले असले तरी महाराष्ट्राच्या राजकारणावरची काँग्रेसची पकड ढिली झाली आहे, असे म्हणता येत नाही (सध्या काँग्रेस (इं) सत्तेवर आहे.).

औद्योगिक दृष्ट्या प्रगत अशा मुंबई शहरात जागृत, संघटित, लढाऊ असा कामगारांचा मोठा वर्ग आहे. हा प्रामुख्याने मराठी भाषिक असला तरी त्यात बिगर मराठी भाषिक कामगारांचे प्रमाणही मोठे आहे. परंतु या वर्गाचे संपूर्णपणे श्रमिकीकरण (Proletarinization) झाले आहे, असे वाटत नाही. बहुसंख्य कामगारांना त्यांच्या मूळ गावी तुटपुंजी मालमत्ता असते, त्यामुळे गिरणीत काम करतानादेखील त्यांचे मन आपल्या गावात व त्या तुटपुंज्या मालमत्तेत गुंतलेले असते. याचा परिणाम त्यांच्या लढाऊ वृत्तीवर झाल्याशिवाय कसा राहील?

स्वातंत्र्यपूर्व काळात स्वातंत्र्याच्या चळवळीचे नेतृत्व बुद्धिजीवी वर्गाकडे होते. स्वातंत्र्योत्तर काळात हा वर्ग महाराष्ट्राच्या राजकारणापासून बाजूला फेकला गेला. महाराष्ट्रातील कम्युनिस्ट या वर्गाचा विश्वास आणि सहकार्य संपादन करू शकले नाहीत. काँग्रेसपासून दुरावलेला परंतु स्वतःच्या सांस्कृतिक श्रेष्ठत्वाची जाणीव असलेला हा वर्ग स्वाभाविक रीत्याच संघ–जनसंघाकडे वळला. थोडक्यात, महाराष्ट्राच्या अर्थकारणावर, तसेच समाजकारण आणि राजकारण ह्यावर ५% मक्तेदार, भांडवलदार श्रीमंत जमीनदार, साखरसम्राट इत्यादींची जबरदस्त पकड आहे. १०% असलेल्या 'पांढरपेशा' 'उच्चभ्रू' वर्गाची अवस्थादेखील मुळीच समाधानकारक नाही. ७०% पेक्षाही जास्त असलेला श्रमजीवींचा वर्ग काही अपेक्षेने कम्युनिस्टांच्याकडे बघत आहे. भूतकाळात हा वर्ग प्रामुख्याने कम्युनिस्टांबरोबर राहत आलेला आहे.

समाजरचना

महाराष्ट्राची समाजरचना भारतीय समाजरचनेपेक्षा फारशी निराळी नाही. तरीही महाराष्ट्राच्या राजकारणाचा विचार करीत असताना या वैशिष्ट्यपूर्ण समाजव्यवस्थेकडे दुर्लक्ष करता येणार नाही. महाराष्ट्रात मराठा समाज साधारणतः ४५% आहे. असे असले, तरी बहुसंख्य मराठा समाज (ज्याला 'कुणबी' म्हणतात) हा दरिद्रीच आहे. या समाजातील वरिष्ठवर्णीय, उच्चभ्रू विभागाचे महाराष्ट्राच्या अर्थकारणावर, राजकारणावर प्रभुत्व आहे.

मागासवर्गीय समाजाचे प्रमाण एकूण लोकसंख्येत ११% आहे. शतकानुशतके हा समाज दरिद्री, शोषित, उपेक्षितच राहिला आहे. महाराष्ट्रातील कामगार, छोटा शेतकरी, भूमिहीन शेतमजूर इ. श्रमिक वर्गांत मागासवर्गीयांची संख्या अधिक आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या नेतृत्वामुळे या वर्गात स्वसामर्थ्याची जाणीव निर्माण झाली आहे. आंबेडकरांच्या विचाराच्या आणि चळवळीच्या परिणामामुळे हा वर्ग अधिक जागृत, संघटित, लढाऊ बनला आहे.

लोकमान्य टिळकांच्या कालखंडापर्यंत महाराष्ट्रातील कांग्रेसवर ब्राह्मणांचे वर्चस्व होते. परंतु १९३० मध्ये झालेल्या ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर चळवळीने ब्राह्मण समाजाचे प्रभुत्व संपुष्टात आले. दुखावलेला, निराश झालेला हा वर्ग टिळकांच्यानंतर मोठ्या प्रमाणावर सावरकरांच्या मागे गेला. आजही हा वर्ग विचाराने सावरकरवादीच आहे. नोकरशाहीमध्ये या वर्गाचे प्रमाण मोठे असल्यामुळे या पांढरपेशा वर्गावर संघ – जनसंघाचा प्रभाव आहे.

महाराष्ट्रात मागास वर्गीयांचे प्रमाण ११% आहे. हा वर्गही ठामपणे कम्युनिस्टांच्या बाजूने केव्हाच उभा राहिला नाही.

वास्तविक पाहता, हा वर्ग खऱ्या अर्थाने साम्यवाद्यांचा मित्र असावयास पाहिजे; परंतु हा वर्ग कम्युनिस्टांना अनूकूल असण्याऐवजी कांग्रेसलाच अधिक अनुकूल आहे (केरळमध्ये हा वर्ग कम्युनिस्टांच्या पाठीशी आहे). महाराष्ट्रातील कम्युनिस्टांची काही प्रमाणात अवास्तविक, अदूरदर्शी भूमिका जशी याला कारणीभूत आहे, तसेच डॉ. आंबेडकरानी घेतलेली कम्युनिस्टविरोधी भूमिकादेखील कारणीभूत आहे.

कम्युनिस्ट धर्मनिरपेक्षतेचा पुरस्कार करत असल्यामुळे, धर्मश्रद्ध मुसलमान समाजाचा पाठिंबा मिळवणे कम्युनिस्टांना अवघड आहे. ठाणे, नाशिक, धुळे, नगर वगैरे जिल्ह्यांत असलेला आदिवासी वर्ग हा विकासाच्या सर्व संध्यांपासून अजून दूरच आहे. या समाजातील दारिद्र्य, शोषण, उपेक्षा, अन्याय इत्यादींमुळे हा वर्ग साम्यवादाकडे अधिक चटकन आकर्षित होऊ शकतो. गोदूताई परुळेकरांची या क्षेत्रातील चळवळ निश्चितपणेच प्रशंसनीय आहे; परंतु अलीकडे याही वर्गात कम्युनिस्टांना कांग्रेसशी स्पर्धा करावी लागत असून, कम्युनिस्टांचा पूर्वीचा प्रभाव हळूहळू कमी होत आहे.

महाराष्ट्राच्या समाजकारणाचा आणि अर्थकारणाचा जेव्हा आपण विचार करतो, तेव्हा संघटित, जागृत, लढाऊ कामगारवर्ग, सुशिक्षित– अर्धशिक्षितांमधील वाढती बेकारी, आदिवासींचे शोषण, त्यावरील अन्याय, शिक्षणाचा वाढता प्रसार, श्रमिक वर्गाच्या वाढणाऱ्या हालअपेष्टा आणि बुद्धिजीवी वर्गाचा होऊ लागलेला भ्रमनिरास इ. अनेक घटक साम्यवादाला पोषक आहेत, असे म्हणणे वावगे होणार नाही.

विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात जन्माला आलेल्या साम्यवादी चळवळीचे महाराष्ट्रातील अपयश मोठे असले तरी, या चळवळीला मिळालेले यश अगदीच दुर्लक्ष करण्यासारखे नाही. समाजवाद, धर्मनिरपेक्षता इ. मूल्यांची जाणीव व प्रसार समाजात करण्याचे; जागृत, संघटित, लढाऊ कामगारांची 'लाल बावट्याची चळवळ' निर्माण करण्याचे; शोषित–उपेक्षित, पीडित अशा शेतकऱ्यांना, शेतमजुरांना, आदिवासींना संघटित करण्याचे आणि जागृत करण्याचे श्रेय निश्चितपणेच कम्युनिस्टांना दिले पाहिजे. गोदूताई परुळेकरांच्या नेतृत्वाखाली झालेली 'वारल्यांची चळवळ' ही महाराष्ट्रातील एकमेव शेतकरी चळवळ होती, असे म्हटल्यास वावगे होणार नाही. १९२८ मध्ये कम्युनिस्टांच्या नेतृत्वाखाली चाललेला मुंबई गिरणी कामगारांचा ६ महिन्यांचा संप इतिहासकाराला दुर्लक्षिता येणार नाही. ज्या प्रतिकूल परिस्थितीत कम्युनिस्टांना काम करावे लागले, तिचा विचार केल्यास कम्युनिस्टांना मिळालेले यश निश्चितच प्रशंसनीय म्हणावे लागेल. असे असले तरी, महाराष्ट्रात कम्युनिस्टांना भरीव कामगिरी करता आली नाही, हे सत्य आहे. याची कारणे काय असावीत ? याबाबत आजपर्यंत करण्यात आलेले विवेचन वस्तुनिष्ठ आहे काय ? हा कम्युनिस्टांना बसलेला तात्पुरता तडाखा आहे की कायमचा ? भविष्यातील कम्युनिस्ट चळवळ कोणत्या दिशेने जायला हवी ? इ. अनेक प्रश्नांची वस्तुनिष्ठ चर्चा होणे आवश्यक आहे.

कामगार, किसान, भूमिहीन शेतमजूर हे कम्युनिस्ट क्रांतीतील महत्त्वाचे आधारभूत घटक आहेत. परंतु या तिन्ही घटकांकडे कम्युनिस्टांनी पुरेसे लक्ष दिले नाही. कम्युनिस्टांनी 'कामगार' या शब्दाची परंपरागत कल्पना स्वीकारली आणि शहरातील गिरणी कामगारांवरच आपले लक्ष केंद्रित केले. शहरांत असणाऱ्या नगरपालिका, हॉटेल्स, रेल्वे, पोस्ट, बसेस, टॅक्सीड्रायव्हर, घरगडी इ. कामगारांकडे त्यांनी जवळजवळ दुर्लक्ष केले. कम्युनिस्टांनी किसानसभा निर्माण केल्या असल्या

तरी १९६८ पर्यंत त्यांनी भूमिहीन शेतमजुरांची संघटना स्थापन करण्याचा विचारदेखील केला नव्हता. आपल्या देशात श्रीमंत शेतकरी आणि भूमिहीन शेतमजूर यांच्या संबंधांच्या नानाविध पातळ्या आहेत. कुठे हे संबंध मालक-मजूर पातळीवर आहेत, तर कुठे उच्च-नीच हिंदुत्वाच्या पातळीवर, तर कुठे हिंदू-मुस्लिम, स्पृश्य-अपृश्य, ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर इत्यादी पातळ्यांवर | आहेत. वर्गसंघर्ष, जातिसंघर्षामध्ये रूपांतरीत होत असल्यामुळे या निरनिराळ्या पातळ्यांवरील संबंधांचे रूपांतर वर्गीय संबंधांमध्ये करताना कम्युनिस्टांना अपयश आले आहे.

दरिद्री, अज्ञानी, अंधश्रद्ध, मुस्लिम, अस्पृश्य आणि आदिवासी इत्यादींना कम्युनिस्ट आकर्षित आणि प्रभावित करू शकले नाहीत. धर्म, जात, अज्ञान, मागासलेपणा इत्यादींमुळे समाज अंधश्रद्ध, परंपरावादी, निष्क्रिय बनतो. या आवर्तातून समाजाला बाहेर काढण्याऐवजी ते स्वतःच या भोवऱ्यात सापडले. इतकेच नव्हे तर क्रांतीला मारक ठरणाऱ्या घटकांचाच आधार घेऊन राजकारण करू लागले. कम्युनिस्टांनी कामगार आणि शेतकरी यांच्या ज्या चळवळी केल्या त्यांतून सामाजिक क्रांतीला पोषक अशी मूल्ये निर्माण होण्याऐवजी अर्थवादी प्रेरणा (Economism) अधिक बळकट झाल्या. म्हणून पगारवाढ, महागाईभत्ता, बोनस इत्यादी प्रश्नांवर कम्युनिस्टांबरोबर येणारा कामगार अस्पृश्यतानिवारण व तत्सम प्रश्नांवर कम्युनिस्टांबरोबर येत नाही. अगदी मुंबईचा गिरणी कामगार देखील प्रथम दाक्षिणात्य, भय्या, दलित, मराठा-कुणबी, हिंदू–मुसलमान असतो आणि नंतर तो संघटनेत असतो.

कामगारांत आवश्यक असणारी राजकीय, सामाजिक जाणीव कम्युनिस्टांना पुरेशा प्रमाणात निर्माण करता आली नाही. दुर्दैवाने आजही त्या दिशेने प्रयत्न होताना दिसत नाहीत. आर्थिक नफाप्रेरणांच्या प्रभावाखाली असणारा कामगार अधिक नफा मिळवून देणाऱ्या कुठल्याही संघटनेत जाऊ शकतो.

शिवसेनेसारख्या संघटनेने दिलेले आव्हान कम्युनिस्टांना याच कारणासाठी पचवता आले नाही. आदिवासी समाजातील कम्युनिस्टांचा प्रभाव कमी होऊन काँग्रेसचा प्रभाव वाढत आहे. कामगार संघटनांविषयी मार्क्स लिहितो : "The trade unions must learn how to act consciously as focal points for organising the working class in the greater interests of it's complete emancipation. They must support every social and political movement directed towards this aim. The trade unions must succeed in rallying round themselves all workers still outside their ranks. They must carefully safeguard the interests of the workers in the poorest paid traders– i. e. the farm laboures, who due to especially unfavourable circumstances have been deprived of their power of resistance. They must convince the whole world that their efforts are far from egoistic and narrow, but on the contrary, are directed towards the emancipation of the down-trodden masses".

मार्क्सच्या या विचारांकडे लक्ष द्यावयास कुणाकडे वेळ आहे ?

वारल्यांच्या चळवळीचा अपवाद वगळता, एकही मोठी चळवळ कम्युनिस्टांना करता आली नाही. किसानफ्रंट ऐवजी कामगारक्षेत्रात काम करण्याचीच प्रवृत्ती पक्षामध्ये अगदी सुरुवातीपासूनच दिसून येते. एक तर मुंबईसारख्या शहरात काम करणे, ग्रामीण भागाच्या तुलनेत अधिक सोपे जाते. श्रम आणि दगदग कमी असते; परंतु त्याचबरोबर किसानफ्रंटवर काम करणे कमीपणाचे (Inferior) मानले जाते, अशीही व्यथा अनेक कार्यकर्ते व्यक्त करतात. अशा अवस्थेत भूमिहीन शेतमजुरांकडे दुर्लक्ष झाल्यास नवल ते काय ?

आज शेतीव्यवसायाचे स्वरूप बदलत आहे. भांडवलदारी आणि व्यापारी पद्धतीने शेती केली जात आहे. कॉंग्रेस शासनातर्फे राबविल्या जाणाऱ्या

विकासाच्या सर्व योजनांचा फायदा श्रीमंत जमीनदारांना मिळत आहे. या योजनांमुळे श्रीमंत झालेला नवश्रीमंतांचा वर्ग ग्रामपंचायत, पंचायत समिती, जिल्हा परिषदा, सहकारी सोसायट्या, भूविकास बँका, साखर कारखाने इत्यादींवर वर्चस्व ठेवून आहे. हाच वर्ग काँग्रेसच्या सत्तेचा खराखुरा आधार आहे. अशा वर्गाच्या विरोधात संघर्ष करताना कम्युनिस्टांना आपल्या परंपरागत कार्यपद्धतीमध्ये बदल करणे आवश्यक आहे. जमीनदार, भांडवलदार आणि साखरसम्राट यांच्या विरोधात छोटा शेतकरी, मध्यम शेतकरी आणि भूमिहीन शेतमजूर यांची भक्कम फळी उभारणे आवश्यक आहे. कम्युनिस्टांनी भूमिहीन शेतमजुरांकडे जसे दुर्लक्ष केले, तसेच मध्यम शेतकऱ्यांकडेदेखील केले. अर्थात ही तारेवरची कसरत आहे.

या संदर्भात चिनी कम्युनिस्ट नेता तेंग से हुई (Teng Tse Hui) याने १९५६ मध्ये व्यक्त केलेले विचार आजही उपयुक्त ठरू शकतील. तो म्हणतो–

" Had the C. P. C. neglected the interests of the middle peasantry, and not associated them with the leadership of small peasant associations and cooperatives; the C. P. C. as well as the Peasantry in China might have been isolated in the struggle for power "

या सर्व पार्श्वभूमीवर एका कम्युनिस्ट कार्यकर्त्याने टाकलेला प्रकाशझोत विचार करावयास लावणारा आहे. तो म्हणतो......

" सर्वसामान्य कम्युनिस्ट कार्यकर्त्यांच्या नशिबी दारिद्र्य, हाल–अपेष्टा आणि दुःखच आहे, परंतु आमचे अनेक पुढारी मात्र भांडवलरांना उपलब्ध असणाऱ्या सर्व सुखसोयी उपभोगतात आणि पार्टीचे पूर्ण वेळ कार्यकर्ते म्हणून काम करतात."

याचा परिणाम असा झाला आहे की, नेते–अनुयायी–जनता यांच्यामधील दरी दिवसेंदिवस वाढत आहे. याचा परिणाम क्रांतिकार्यावर झाल्याशिवाय कसा राहील ?

महाराष्ट्रातील कम्युनिस्ट चळवळीसंबंधी अनेक गैरसमज विद्वान मंडळीत पसरलेले आहेत. सर्वसाधारणतः कम्युनिस्टांवर राष्ट्रद्रोहीपणाचा आरोप केला जातो आणि कम्युनिस्ट राष्ट्रीय चळवळींपासून दूर राहिल्यामुळेच कम्युनिस्टांना अपयश आले असे भासविले जाते, परंतु हे खरे नाही. कम्युनिस्ट जर खरोखरीच राष्ट्रद्रोही असते, तर केरळ, आंध्र, बंगाल इ. प्रांतांत जनमत त्यांच्या पाठीशी उभे राहिले नसते किंवा महाराष्ट्रातदेखील कामगार, आदिवासी, शेतकरी यांचा पाठिंबा त्यांना मिळवता आला नसता. महाराष्ट्रातील इतर ज्या डाव्या पक्षांवर राष्ट्रद्रोहीपणाचे शिक्के मारलेले नाहीत, त्यांची तरी अवस्था काय आहे ?

असाही एक युक्तिवाद केला जातो की, ज्या ठिकाणी कम्युनिस्टांनी प्रादेशिक राष्ट्रवादाचे समर्थन केले, त्या ठिकाणीच त्यांना यश आले. उदाहरणार्थ, आंध्र. कम्युनिस्टांनी भाषिक राष्ट्रवाद (Linguistic Nationalism) आणि जातीच्या हितसंबंधांचे संरक्षण केल्यामुळेच त्यांना आंध्रात यश मिळाले. केरळमध्येदेखील भाषिक राष्ट्रवाद, 'इळवा' या कनिष्ठ सामाजिक वर्गाचा भक्कम पाठिंबा यांच्या आधारे कम्युनिस्ट उभे ठाकले असे सांगितले जाते. परंतु हे कितपत योग्य आहे ? महाराष्ट्रातदेखील भाषिक राष्ट्रवादाची चळवळ १९५६–६०च्या दरम्यान आली. या चळवळीत महाराष्ट्रीय कम्युनिस्टांनी महत्त्वपूर्ण भूमिका पार पाडली. परंतु आंध्र किंवा केरळप्रमाणे त्यांना येथे पाळेमुळे निर्माण करता आली नाहीत. असे का व्हावे ? देशाच्या काही भागांत यशस्वी रीत्या पाय रोवून उभे राहणाऱ्या कम्युनिस्टांना महाराष्ट्रात अपयश का यावे ? केरळ, आंध्र, बंगालमधील यश हा इतिहासाचा अपवाद होता, असे म्हणता येईल काय ? नाही. कम्युनिस्टांनी केलेल्या प्रादेशिक आणि राष्ट्रीय चळवळीचे वस्तुनिष्ठ मूल्यमापन आवश्यक आहे.

आंध्र कम्युनिस्ट पक्षाची जडणघडण आणि कार्यपद्धती या दृष्टीने उल्लेखनीय आहे. या पक्षात प्रामुख्याने भूमिहीन शेतमजूर, छोटे शेतकरी, मध्यम शेतकरी, तसेच ग्रामीण भागातील बुद्धिजीवी वर्ग मोठ्या प्रमाणात आकर्षित झालेला होता.

अनुक्रमणिका





पक्षातर्फे सर्वसामान्य माणसांच्या सामान्य गरजांकडे अगदी रेशनकार्डापासून ते एखाद्या दुकानासमोरील रांगेपर्यंतच्या सर्व प्रश्नांकडे कम्युनिस्टांनी लक्ष पुरविले. सामान्य माणसांचे प्रश्न सोडवीत असताना त्यांना अनेक वेळा प्रस्थापित राष्ट्रीय कम्युनिस्ट पक्ष तसेच आंतरराष्ट्रीय कम्युनिस्ट संघटना यांच्याशी संघर्ष करावा लागला. त्यामुळेच जनतेचा विश्वास त्यांना कमावता आला. त्याचाच परिणाम म्हणून १९५२च्या निवडणुकीत रवी नारायण रेड्डी हे लोकसभेच्या सर्व उमेदवारांपेक्षा सर्वांत जास्त मते मिळवून निवडून आले (या निवडणूकीत पं. नेहरू, दुसऱ्या क्रमांकावर होते.). म्हणूनच रवी नारायण रेड्डी यांना " आंध्राचे गांधी " म्हटले गेले.

देशातील कुठल्याही भागापेक्षा कम्युनिस्टांना केरळमध्ये अधिक यश मिळाले. निवडणुकीच्या माध्यमातून सत्तेवर आलेला हा पक्ष या देशातीलच नव्हे तर बिगर कम्युनिस्ट जगातील पहिला पक्ष होय. शिक्षणाचे प्रमाण, जमिनीवरील भर (pressure on land) आणि भूमिहीन शेतमजूर यांच्या प्रमाणाच्या दृष्टीने केरळ हे आघाडीवरील राज्य आहे. केरळमधील कम्युनिस्टांच्या यशाला हे घटक मोठ्या प्रमाणावर जबाबदार आहेत. याशिवाय राज्यातील शोषित, उपेक्षित असे सर्व दलित एकमुखाने, एकदिलाने कम्युनिस्टांच्या पाठीशी सतत उभे राहिले आहेत. नेते आणि अनुयायी यांतील दरी कमीत कमी अरुंद जर कोठे असेल तर फक्त केरळमध्ये. त्याचप्रमाणे राज्य स्तरावरील पक्षीय नेतृत्व हे सर्वसामान्य माणसांतून निर्माण झाले आहे. त्यामुळे सामान्य माणसाला कम्युनिस्ट चळवळ ही 'आपली चळवळ' वाटते. याशिवाय केरळमधील लोकसंख्येची घनता (Density of Population) हाही घटक या दृष्टीने निश्चितपणे महत्त्वाचा आहे.

केरळमधील कम्युनिस्टांना मिळणाऱ्या मतांचे विश्लेषण केल्यास असे दिसते की, ही बहुतेक मते ग्रामीण भागातील दरिद्री, शोषित, उपेक्षित अशा सामाजिक स्तरांवरील व प्रामुख्याने छोटे शेतकरी, भूमिहीन शेतमजूर, इ. कमी उत्पन्नाच्या गटांतील लोकांची असतात. हे सर्व मतदार अगदीच उच्चविद्याविभूषित नसले तरी शिक्षित असतात. म्हणूनच केरळमधील कम्युनिस्ट चळवळ हा एक मास-फिनोमिनन (Mass Phenomenon) आहे, असे म्हटले जाते.

प. बंगालमधील कम्युनिस्टांना उच्चभ्रू आणि उच्चविद्याविभूषित लोकांचा पाठिंबा सतत मिळत आलेला आहे. महाराष्ट्रातील कम्युनिस्ट मात्र या बाबतीत अयशस्वी ठरले आहेत. केरळप्रमाणे कनिष्ठ आणि शिक्षित लोकांचा पाठिंबा त्यांना मिळविता आला नाही आणि बंगालप्रमाणे उच्च विद्याविभूषितांचा वर्गदेखील पाठीशी उभा करता आला नाही. म्हणूनच महाराष्ट्रात या चळवळीला मुळे (Roots) निर्माण करता आली नाहीत. असे का व्हावे ?

केरळच्या कम्युनिस्ट चळवळीतील सर्व मान्यवर नेते, उदाहरणार्थ, इ. एम्. एस्. नंबुद्रीपाद, ए. के. गोपालन्, के. दामोदरन इ. राष्ट्रीय चळवळीत आघाडीवर होते. या नेत्यांना जनमताचा पाठिंबा इतका जबरदस्त होता, तसेच त्यांच्या मागण्या इतक्या जहाल (Radical) होत्या, की त्या वेळच्या कॉंग्रेस हायकमांडला या नेत्यांना चळवळीत घ्यावेच लागले आणि या नेत्यांच्या मार्गदर्शनानुसार राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची चळवळ राबवावी लागली. बंगालमध्येदेखील साम्राज्यवाद आणि वसाहतवाद यांच्या विरोधात असणारा आणि गांधीवादावर विश्वास नसणारा मध्यमवर्ग कम्युनिस्ट चळवळीत ओढला गेला. महाराष्ट्रातील बुद्धिजीवी मध्यमवर्ग हा नेहमीच कम्युनिस्टांचा विरोधक राहिला आहे.

गेल ऑमवेट या अमेरिकन विदूषीने 'Cultural revolt in a Colonial Society' या तिच्या प्रबंधात असे लिहिले आहे की, महाराष्ट्रातील कम्युनिस्टांनी सामाजिक परिवर्तनाच्या चळवळीकडे दुर्लक्ष केल्यामुळे, तसेच या चळवळीचे नेतृत्व ब्राह्मणी असल्यामुळे या चळवळीला अपयश आले (श्री. शरद् पाटील जे सी. पी. एम्. चे सक्रिय कार्यकर्ते होते, ते त्या पक्षातून बाहेर पडले असून त्यांनी 'कम्युनिस्ट सत्यशोधक समाज' नावाचा वेगळा पक्ष स्थापन केला आहे.)

गेल ऑमवेट किंवा शरद् पाटील यांच्या विचारांत तथ्य असले, तरी हा युक्तिवाद संपूर्णपणे बरोबर आहे असे म्हणता येणार नाही. असे असले, तर ब्राह्मणी नेतृत्व नसलेल्या शे. का. पक्ष आणि

लाल निशाण गट इत्यादी डाव्या पक्षांना महाराष्ट्रात प्रचंड यश मिळवायला काय हरकत होती? रिपब्लिकन पक्ष (R. P. I.) तर ब्राह्मणी पक्ष नाही. मग या पक्षाचे आज महाराष्ट्रातील स्थान काय आहे? महाराष्ट्रातील कम्युनिस्ट सदस्यसंख्या पाहिल्यास त्यात प्रामुख्याने कामगार, शेतकरी व इतर श्रमिकवर्ग दिसतील. हे श्रमिक ब्राह्मण आहेत असें म्हणता येईल काय? चळवळीचे नेतृत्व कोणत्या जातीचे आहे हा प्रश्न फारसा महत्त्वाचा नसून, नेतृत्व कोणत्या वर्गाच्या हितसंबंधांसाठी कसा प्रयत्न करतें, हे महत्त्वाचे आहे.

महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतर चळवळ हा ब्राह्मण-ब्राह्मणेतरांतील वर्गसंघर्ष कधीच नव्हता. तर प्रामुख्याने दोन्ही जमातींतील उच्चभ्रूंचा (Elites) तो सत्तासंघर्ष होता. त्यामुळे ब्राह्मणेतर नेतृत्व कम्युनिस्टांना आपल्या पक्षाकडे ओढता आले नाही, या युक्तिवादामध्ये फारसा अर्थ नाही. शे. का. पक्षाचे नेतृत्व ब्राह्मणेतर आहे. परंतु शे. का. पक्षाची आज काय अवस्था आहे?

महाराष्ट्राव्यतिरिक्त इतर प्रांतांत आणि प्रामुख्याने केरळमध्ये कम्युनिस्टांना जी मुळे निर्माण करता आली, त्याचे कारण प्रामुख्याने त्यांनी १९४० पासूनच बांधलेल्या भूमिहीन शेतमजुरांच्या 'पोलादी संघटना' हे होय. महाराष्ट्रातील कम्युनिस्टांनी या प्रश्नाकडे गंभीर दुर्लक्ष केले. अगदी अलीकडे (१९६८) महाराष्ट्रात शेतमजुरांच्या संघटना निर्माण करण्यात आल्या आहेत. परंतु या संघटना फार कृतिशील आहेत, असे म्हणता येणार नाही.

ज्या प्रांतांत भूमिहीन शेतमजुरांची संख्या प्रचंड असून अन्नधान्याचे मोठ्या प्रमाणात दुर्भिक्ष आहे, अशा प्रांतांत कम्युनिस्टांना अधिक मते मिळतात असा आजवरचा अनुभव आहे. केरळच्या तुलनेत या बाबतीत महाराष्ट्रातील परिस्थिती बरीचशी समाधानकारक असल्यामुळे महाराष्ट्रात कम्युनिस्टांना फारशी मते मिळण्याची शक्यता आज तरी नाही.

महाराष्ट्रातील काँग्रेसपक्षीय शासन इतर प्रांतांतील काँग्रेसपक्षीय शासनापेक्षा काहीसे उदारमतवादी (Liberal) वाटते. महाराष्ट्रातील शासनप्रकार हा उदारमतवादी भांडवलशाहीच्या (Liberal Capitalism) स्वरूपाचा आहे. कामगार आणि शेतकरी यांच्यासाठी केलेले काही कायदे, जमीनदारी नष्ट करण्यासाठी केलेले कायदे, निरनिराळ्या भागांच्या विकासासाठी आखलेल्या निरनिराळ्या योजना, सक्तीचे परंतु मोफत प्राथमिक शिक्षण, विशिष्ट उत्पन्नाच्या गटातील विद्यार्थ्यांना दिल्या जाणाऱ्या सवलती, मागास वर्गीयांना दिल्या जाणाऱ्या सवलती इ. मुळे हे शासन स्वतःची एक विशिष्ट प्रतिमा निर्माण करू शकले. या योजनांची अंमलबजावणी अगदी काटेकोरपणे झाली नाही तरी हे शासन सर्वसामान्य माणसासाठी काही तरी करू शकेल असे वातावरण निर्माण होते. त्यामुळेदेखील कम्युनिस्टांना या शासनाच्या विरोधात जनमताचे फारसे सहकार्य मिळत नाही. शासनाच्या योजनेतील कच्चे दुवे दाखविणे, विकासयोजनांची अंमलबजावणी व्हावी म्हणून प्रयत्न करणे या व्यतिरिक्त कम्युनिस्ट फारसे काही करू शकतील असे नाही. परंतु हेही काम कम्युनिस्टांतर्फे फारसे जोमाने आणि नेटाने होताना दिसत नाही. याचा परिणाम म्हणून ग्रामीण भागातील बहुसंख्य समाज कम्युनिस्टांच्या राजकीय वर्तुळाबाहेरच आहे. त्याचाच परिणाम म्हणून कम्युनिस्ट चळवळीचे शहरीकरण होत आहे. ही चळवळ वाढवायची असेल तर शहरी मर्यादा ओलांडाव्या लागतील.

भावी काळातील कम्युनिस्टांची क्रांती ही अनेक सामाजिक घटकांच्या साहाय्याने पार पाडावी लागेल. उदा., भूमिहीन शेतमजूर, छोटा आणि मध्यम शेतकरी, राष्ट्रीय भांडवलदारांचा वर्ग तसेच सरंजामशाहीच्या विरोधी संघर्षात उपयुक्त ठरणारे इतर घटक इत्यादी. हा एकत्रितपणे (United party) अमृतसर काँग्रेसमध्ये घेतलेला निर्णय काही मर्यादेपर्यंत योग्य असला तरी या सर्व घटकांशी कम्युनिस्टांना स्वतंत्रपणे संबंध प्रस्थापित करता आले पाहिजेत.

काँग्रेस किंवा जनता पक्षाचे डावे, उजवे, पुरोगामी, प्रतिगामी असे वर्गीकरण करण्यापेक्षा कम्युनिस्टांनी स्वतःची ताकद, स्वतःचे सामर्थ्य वाढविण्याची नितांत गरज आहे. त्यासाठी सर्वसामान्य माणसाला भेडसावणाऱ्या दैनंदिन सम-

त्यांना त्यांना हात घालावा लागेल.

मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्षाचा पाया दिवसेंदिवस अधिक रुंदावत आहे असे दिसते. मुंबई आणि इतर औद्योगिक शहरांत गिरणी कामगारांबरोबरच इंजिनिअरिंग, पेट्रोकेमिकल्स, हॉटेल कामगार इ. कामगार त्या पक्षाच्या झेंड्याखाली एकत्र येत आहेत. किसान संघटना आणि विद्यार्थी संघटनाही जोमदार बनत आहेत. १९७८ मधील निवडणुकांत ११ पैकी ९ जागा त्या पक्षाने जिंकल्या. हा त्या वेळच्या जनता लाटेचा प्रभाव असला, तरी कम्युनिस्टांचे काहीच कार्य नाही, असे कसे म्हणता येईल ?

बुद्धिजीवी, मध्यमवर्ग, सुशिक्षित दलित आणि मुस्लिम, आज मार्क्सवादाकडे हळूहळू आकर्षित होत आहेत. विद्यार्थी संघटनांची कार्यपद्धती अधिक आकर्षक बनली पाहिजे, तरच तरुण रक्त मोठ्या प्रमाणात या पक्षाकडे आकर्षिले जाईल. या पक्षाला आज तरुण रक्ताची नितांत आवश्यकता आहे; कारण पक्षीय नेतृत्व खूपच म्हातारे झाले आहे. शारीरिक वार्धक्याबरोबरच वैचारिक वार्धक्य टाळावयाचे असेल, तर तरुण पिढीचें वैचारिक प्रबोधन होणे आवश्यक आहे. बसव पुन्नयांनी या देशातील स्थितीचे केलेले विश्लेषण अतिशय यथार्थ आहे. ते लिहितात...

"Ours is a society with predominently petty-geois composition that is still politically backward with as extreme low level of class consciousness.

That the proletarians and semi proletarian element is weak in the composition of the party. That Marxist-Leninist Education is far from satisfactory and that it will have to travel yet a long and difficult path before it becomes a mass revolutionary proletarian party capable of fulfilling its historic role."

हे कार्य अवघड असले, तरी करणे आवश्यक आहे. त्यासाठी नेटाने आणि जोमाने कार्य करावे लागेल. अभ्यासमंडळे चालवावी लागतील. ग्रामीण भागांशी संपर्क वाढवावा लागेल. लेनिनने म्हटले आहे की...

"साम्यवादी समाजव्यवस्थेत मुक्त मानवाची नवी पिढी निर्माण होईल. जी निकोप सामाजिक संबंधासाठी आवश्यक असणारे सर्व संकेत पाळील. ज्यासाठी शक्ती, दडपण, भीती, हिंसा यांची गरज भासणार नाही. आत्मभ्रंश, भीती, लालसा, शोषण यांतून मुक्त झालेला समाज जर निर्माण झाला नाही तर क्रांती अपुरी राहिली असे म्हणावे लागेल." लेनिनचे हे विचार आत्मसात केल्यास कम्युनिस्टांना महाराष्ट्रात भविष्यकाळ आहे असे म्हणावयास काहीच हरकत नाही.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परीक्षण

महाराष्ट्राचे शिक्षण : प्रयोग आणि परंपरा : संपा. डॉ. एस्. एस्. भोसले, शिक्षणमहर्षी बापूजी साळुंखे षष्टयब्दीपूर्ती समिती कराड-कोल्हापूर तर्फे प्रकाशित, १९८०, पृष्ठे ७३७, मूल्य ४० रुपये.

श्री स्वामी विवेकानंद शिक्षण संस्थेचे संस्थापक व कार्याध्यक्ष श्री. गोविन्द ज्ञानोबा साळुंखे ह्यांचा जन्म एका धार्मिक व सुखवस्तू घराण्यात झाला. त्यांचे शिक्षण सातारा-कोल्हापूर परिसरात झाले. घरातील धार्मिक संस्कारांबरोबरच म. फुले व म. गांधी यांच्या सामाजिक व राजकीय तत्त्वज्ञानाचा त्यांच्यावर परिणाम झाला. शिक्षक म्हणून रयत शिक्षण संस्थेत सातारा येथे त्यांनी कामाला सुरुवात केली. शिक्षकी जीवनात रुकडी येथील शैक्षणिक वसाहत फुलविली. कर्मवीर भाऊराव पाटील गौरवनिधी समितीच्या अध्यक्षपदाची धुरा समर्थपण सांभाळली. पण पुढे सन १९५५ मध्ये संस्थेशी "पटत नाही" या सबबीवर काही सहकाऱ्यांसमवेत ते बाहेर पडले व त्याच वर्षी 'समाज परिवर्तनासाठी व सुसंस्कारित शिक्षण' देण्यासाठी श्री स्वामी विवेकानंद शिक्षण संस्था काढली. पहिल्याच वर्षी आठ संस्कारमंदिरे सुरू केली (श्री. बापूजी शिक्षणसंस्थांना संस्कारमंदिरे म्हणणे पसंत करतात). संस्थेचे नाव श्री. रामानंद भारती यांनी सुचविले. सर्वानुमते संस्थेचे ध्येय 'ज्ञान-विज्ञान व सुसंस्कार' ठरले. ग्रामीण भाग हे कार्यक्षेत्र ठरले. संस्थेचे नाव जरी विवेकानंदांच्या नावाशी निगडित असले, तरी संस्था म्हणजे विवेकानंदी पंथ वा संप्रदाय नाही. मंजूर शिक्षणक्रमाच्या द्वारे, शासकीय मदतीला व धोरणाला धरून ध्येय गाठणारी एक शिक्षणसंस्था आहे. "जिथे कमी तिथे आम्ही' ह्या धोरणाचा प्रचार केला. आज संस्थेची २०० संस्कारमंदिरे, २४०० कर्मचारी, ४५००० विद्यार्थी एवढा पसारा आहे.

शिक्षणमहर्षी श्री. बापूजी साळुंखे यांच्या षष्टयब्दीपूर्तीच्या निमित्ताने डॉ. एस्. एस्. भोसले ह्यांनी संपादन केलेला "महाराष्ट्राचे शिक्षण : प्रयोग आणि परंपरा" हा गौरवग्रंथ प्रकाशित झाला. एकूण ७ विभागांत विषयाचा प्रपंच केला असून त्यात विचारवंतांचे ४२ लेख आहेत. महाराष्ट्रातील शिक्षणाच्या वाटचालीचा, त्यात झालेल्या प्रयोगांचा व त्यांतून निघालेल्या परंपरावैशिष्ट्यांचा 'स्थूल आलेख रेखाटणे' हे ग्रंथाचे मुख्य सूत्र आहे. ह्या ग्रंथाचा परिचय करून देण्याचे योजिले आहे.

शिक्षण समाजपरिवर्तनाचे प्रभावी साधन आहे ह्या सिद्धांतावर विश्वास ठेवून भारतीय समाजाच्या परिवर्तनासाठी ज्यांनी शिक्षणाचा प्रपंच मांडला व वाढविला त्यांच्या पदरी थोड्याफार फरकाने निराशाच पडण्याची शक्यता आहे. शिक्षणाचे व समाजाचे गतानुगतित्व कायम राहिले. शैक्षणिक समान संधी, नियोजन, ध्येयवाद, सामाजिक आशय, परिवर्तनाची कास धरण्याची जिद्द या गोष्टींचा अभाव कायम राहिला व बरेचसे श्रम वाया गेले. जोपर्यंत भारतीय समाजातील सामाजिक व आर्थिक संबंध आज आहेत त्याच स्वरूपात कायम आहेत, तोपर्यंत भारतात शिक्षणामुळे परिवर्तन होणार नाही असे डॉ. भा. ल. भोळे सांगतात. शिक्षणाच्या द्वारे समाजपरिवर्तन घडवायचेच असेल तर शिक्षणात राजकीय शिक्षणाचा समावेश करून राजकीय प्रक्रियेचे आकलन करण्याच्या प्रत्येकाच्या क्षमतेचा विकास घडवून आणला पाहिजे. शैक्षणिक नियोजन सामाजिक व आर्थिक नियोजनाशी निगडित ठेवले पाहिजे. शिक्षणाद्वारे समाजपरिवर्तनाचा प्रयोग यशस्वी करणाऱ्या देशांनी शिक्षणाचे नियोजन देशाच्या सर्वंकष नियोजनाशी घट्ट बांधून ठेवले होते. ते आपल्या नियोजनासारखे अलग अलग नव्हते, म्हणून त्यांना यश आले. आपण अपयशी ठरलो. भारतीय शिक्षणाने तत्त्व घेतले, पण तपशिलाकडे दुर्लक्ष केले असेच म्हणावे लागेल.





आजच्या भारतीय शिक्षणात नव्या जगात वेगाने वाढणाऱ्या शक्तींना सामोरे जाण्याचे सामर्थ्य नाही आणि ते जर आणायचे असेल तर 'शिक्षण शासन-मुक्त' करून शैक्षणिक संस्थांना 'मुक्त स्वातंत्र्य' देणे हा एक प्रभावी उपाय प्रा. चंद्रकुमार डांगे सुचवितात. त्याच वेळी हे शैक्षणिक स्वातंत्र्य नीट राबविण्यासाठी समाजातील विविध घटनांच्या पूर्व-तयारीविषयी ते काही लिहीत नाहीत, विविध शैक्षणिक घटकांना स्वतःमध्ये कोणते परिवर्तन करावे लागेल याची चर्चा ते करीत नाहीत हे मोठे मजेशीर आहे. शैक्षणिक स्वातंत्र्याचा प्रयोग एकदम केला तर राजकीय क्षेत्रातील संसदीय लोकशाहीबद्दल जे अनुभव आज आपल्याला मिळतात तसेच अनुभव शैक्षणिक स्वातंत्र्याच्या काळात शिक्षणक्षेत्रात मिळणार नाहीत हे कशावरून ?

स्वातंत्र्योत्तर काळात शिक्षणाची जबाबदारी राज्यसरकारवर टाकली. काही प्रमाणात सरकारने ती पेलली; पण "प्रश्नाकडे दुर्लक्ष" करण्याच्या सरकारच्या प्रवृत्तीमुळे प्राथमिक शिक्षणाची हेळसांड झाली असे श्री. ग. वि. अकोलकरांना वाटते. तर प्राथमिक शिक्षणावर 'अनेक ओझी' लादली गेली, त्यामुळे प्राथमिक शिक्षणाची कोंडी झाली असे श्री. व्ही. जी. शिन्दे सांगतात. त्यासाठी प्राथमिक शिक्षणात 'बहुमुखी प्रवेश, अंशकालीन शिक्षण' आदी नव्या तत्त्वांचा स्वीकार करून प्राथमिक शिक्षणाची रचनाच आमूलाग्र बदलायला पाहिजे असे श्री. अकोलकर सुचवितात.

डॉ. ग. श्री. खैर ह्यांनी माध्यमिक शिक्षणातील सर्व प्रश्नांची दखल घेवून विकासाच्या वाटेवरील स्थळांचा मार्मिक परिचय करून दिला आहे. शिक्षणासाठी लागणाऱ्या बौद्धिक पात्रतेचे महत्त्व आज नाही, अभ्यासक्रम सोपा करूनही परीक्षांचे निकाल समाधानकारक नाहीत, एस्. एस्. सी. बोर्डाने नवयुग सुरू केले असले तरी परीक्षांचे वर्चस्व कायमच आहे. माध्यमिक शिक्षण जनतेजवळ आले, खाजगी संस्थांना अनुदान देऊन शिक्षणाची सोय वाढविण्याऐवजी राष्ट्रीयीकरणाची मागणी होऊ लागली. महागाईच्या मानाने फी-वाढ झाली नाही. सरासरीने शिक्षणसंस्थांची वाढ विद्यार्थीसंख्येपेक्षा ज्यास्त झाली आहे. फारसे नियोजन नसताना शिक्षणात झालेल्या प्रगतीबद्दल समाधान व्यक्त करून ते विचारतात, ' आपण देत असलेले शिक्षण यशस्वी झाले आहे काय ? ' ह्या प्रश्नाचे त्यांचे उत्तर असे आहे : ' ज्ञानाच्या व संस्काराच्या बाबतीत आपल्या शाळा समाधान देऊ शकत नाहीत. हे काम शिकवणीचे वर्ग, चित्रपट, नट-नट्या व हलके-फुलके वाङ्मय प्रकाशित करणारे लेखक व प्रकाशक करीत आहेत... तरी पण आपणाला झटायला पाहिजे '— गुरुवर्य खैरांचे हे विचार सर्वांना अस्वस्थ करणारे आहेत.

महाराष्ट्राच्या शिक्षणात स्वयंपूर्ण, जीवनाभिमुख, उत्पादक व्यवसायांशी संबंधित व बहुशाखीय शिक्षणाची व्यवस्था करणारा एक 'उच्च माध्यमिक शिक्षणाचा टप्पा' नव्यानेच सन १९७५ मध्ये सुरू झाला; पण शासनाच्या अशैक्षणिक, कल्पना-शून्य व संकुचित नेतृत्वामुळे तो टप्पा सुरुवातीपासूनच अविकसित राहिला. महाराष्ट्रातील जुन्या नि जाणत्या, सधन आणि शैक्षणिक नेतृत्व पुरवू शकणाऱ्या व शिक्षणात आपण काही केले आहे असा अहंकार बाळगणाऱ्या संस्थांनी ह्या सरकारी धोरणाचा व जनतेच्या इच्छेचा फायदा घेऊन उच्चमाध्यमिक शाळेचा टप्पा विकसित केला असता तर एक उज्ज्वल परंपरा शिक्षणात निर्माण झाली असती.

उच्च शिक्षणाची मोठी व जुनी परंपरा आपल्याकडे आहे. सन १९५० ते १९७० च्या काळात महाविद्यालयांची मोठ्या प्रमाणात वाढ झाली. पण परिसराशी वा नव्या ज्ञानक्षितिजाशी कोणत्याही प्रकारची बांधिलकी न स्वीकारता स्वैरपणे व अंधानुकरणाने वाढलेल्या महाविद्यालयांनी अनेक प्रश्न निर्माण केले. शिक्षणाचा प्रसार व शिक्षणाची गुणवत्ता ह्या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत ह्याचा विसर पडल्यामुळे व डोळस नियोजन नसल्यामुळे शिक्षणाच्या प्रकृतीवर परिणाम करू शकेल असे शिक्षण उभे राहू शकले नाही. पात्रतेनुसार प्रवेश, आर्थिक स्वायत्तता व स्वयंपूर्णता असलेल्या संस्था, अद्ययावत अभ्यासक्रम व परीक्षापद्धती यांचा स्वीकार केल्याशिवाय उच्च शिक्षणाची घडी बरोबर बसणार नाही अशी सूचना प्रा. बाळ गाडगीळ देतात. श्री. बापूसाहेब सावंत सेमिस्टर पद्धतीवर

अनुक्रमणिका

तुटून पडतात तर नव्या अनुदान संहितेमुळे शिक्षणाचा विशेषतः मुलींच्या शिक्षणाचा, संकोच होणार आहे असे श्री. रत्नागिरीकर लिहितात. लोकसंख्येच्या प्रमाणात विद्यार्थ्यांची संख्या, नव्या-जुन्या महाविद्यालयांना एकाच प्रकारचे अनुदान द्यावयाचे धोरण व विद्यापीठीय शिक्षण केंद्रीभूत करण्याची वृत्ती यामुळे विद्यापीठीय शिक्षणात आणखी गंभीर प्रश्न निर्माण होतील हे काही नव्याने सांगण्याची आवश्यकता नाही.

महाराष्ट्रात पुस्तकी विद्येची परंपरा फार मोठी व प्रिय असल्यामुळे कृषिशिक्षण, तांत्रिक व औद्योगिक शिक्षण, शारीरिक शिक्षण, व्यवसाय मार्गदर्शनाचे शिक्षण इ. कृतीपर शिक्षणाची परंपरा सुरुवातीपासूनच क्षीण राहिली. ह्या विविध क्षेत्रांत स्वातंत्र्योत्तर कालातच नवी व स्पृहणीय वाटचाल सुरू झाली. दुष्काळ निवारण करण्याची एक योजना म्हणून सुरू केलेले कृषिशिक्षण आज कृषिक्रांतीचे महत्त्वाचे साधन ठरावे असे प्रयत्न चालू झाले आहेत. कृषिपदवीधर 'चालते बोलते कृषि-शिक्षण केंद्र' बनून ठिकठिकाणची शेती फुलविली जावी अशी महत्त्वाकांक्षा बाळगली गेली आहे. पण दुर्दैवाने आमचा कृषिपदवीधर कृषीत न रमता विविध प्रकारच्या नोकऱ्यांत रमतो ही शोकांतिका आहे. तांत्रिक व औद्योगिक शिक्षणाच्या संस्थांतून विद्यार्थ्याला 'प्रमाणपत्रा' शिवाय काही मिळत नाही. व्यावसायिक मार्गदर्शनाच्या क्षेत्रातील परिस्थिती काही वेगळी नाही. शारीरिक शिक्षणाचे क्षेत्र शिबिरे, स्पर्धा, पारितोषिके, प्रशिक्षण आदी घटनांनी भरून गेले आहे व अखिल भारतीय पातळीवरील ५० टक्के बक्षिसे महाराष्ट्राला मिळवून देते. ही वाटचाल आनंद देणारी आहे.

श्री. ग. खं. पवार ह्यांनी गोव्यातील शिक्षणाचा परिचय करून दिला आहे. गोव्यातील शिक्षण धर्मप्रसारासाठी सुरू झाले व पोर्तुगालमधील राजकीय स्थित्यंतराशी निगडित राहिले, त्यामुळे गोव्यात शिक्षणाचा प्रसार गोवा-मुक्तीनंतर झाला असे त्यांनी नमूद केले आहे. गोव्यात १० मिनिटांच्या अंतरावर शाळा आहे. ७ माध्यमांतून शिक्षणाची सोय केली आहे. विविध कलांच्या शिक्षणाला प्राधान्य देऊन शिक्षण जनताभिमुख केले आहे.

महाराष्ट्रातील शिक्षण उदार व सांस्कृतिक शिक्षणातून सुरू झाले. त्यामुळे शिक्षणाची प्रकृती पुस्तकी व वृत्ती नोकरीची राहिली. मध्यंतरीच्या कालात शिक्षणविषयक घटनात्मक बदल झाले, महाराष्ट्राच्या भौगोलिक मर्यादा बदलल्या, तरी पण एकूण शिक्षण कायम राहिले व पुस्तकी परंपरा चालू राहिली.

स्वातंत्र्यपूर्व काळात शिक्षणात प्रयोग करता येणे कठीण होते, तरी पण शिक्षणात भारतीय शिक्षक, भारतीय विषय व भाषा आणण्याचे प्रयत्न झाले. पाश्चात्यांनी शिक्षणाच्या दिलेल्या मूळ गाभ्याला धक्का न लावणाऱ्या या प्रयोगांचे स्वागत केले गेले व शिक्षणाचे काही प्रमाणात भारतीयीकरण केले गेले. पण संपूर्ण मुळापासून शिक्षणाचे भारतीयीकरण करणाऱ्या 'जीवन शिक्षणाच्या व राष्ट्रीय शिक्षणाच्या' प्रयोगाची मुळे मात्र रुजली नाहीत. आजही नवे नवे प्रयोग चालू आहेत, पण त्यांत एकसूत्रतेचा अभाव आहे, त्यांत दिशाहीनता आहे व पूर्वी केलेल्या चुकाच पुन्हा नव्याने करीत करीत शिक्षण सुधारण्याचा (?) प्रयत्न केला जात आहे. शिक्षणपरंपरेत ग्रामीण शिक्षणाची परंपरा वाढली. ती वाढ कशी झाली ह्याचा विस्तृत अभ्यासपूर्ण व समतोल विचार श्री. रा. ना. चव्हाण यांनी मांडला आहे. म. फुले यांच्यापासून श्री. बाळासाहेब देसाई यांच्यापर्यंत, सत्यशोधक समाजापासून मराठा शिक्षण परिषदेपर्यंत, पारतंत्र्यातील शिक्षणविषयक सरकारी धोरणापासून स्वातंत्र्योत्तर कालातील धोरणापर्यंत सर्व गोष्टी ग्रामीण शिक्षणपरंपरा पुष्ट करण्यास कशी कारणीभूत ठरली ह्याचे वर्णन या लेखात वाचायला मिळते. ग्रामीण शिक्षण मागासलेले आहे पण ते सुधारण्याची जबाबदारी ग्रामीण जनतेचीच आहे असे सुचविणारा हा लेख मुळातून वाचावा असा झाला आहे.

म. फुले, राजर्षी शाहू महाराज, गाडगे महाराज, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, महर्षी कर्वे, कर्मवीर भाऊराव पाटील, क्रांतिसिंह नाना पाटील यांनी केलेल्या शिक्षणकार्याबद्दलचा आढावा 'परंपरा' ह्या विभागात घेतला आहे.

म. फुले यांनी प्राथमिक शिक्षणाचा आग्रह करून, स्त्री-शूद्रांच्या शिक्षणाला चालना देऊन, सत्यशोधक

अनुक्रमणिका

समाजाची स्थापना करून, 'दीनबंधू' चालवून, व्याख्याने व लेखन करून नाना प्रकारे 'भंगलेल्या समाजाचे' प्रबोधन केले व पुरोगामी शिक्षणाचा पाया घातला. त्यांचेच कार्य राजर्षी शाहू महाराजांनी फार मोठ्या प्रमाणात पुढे चालविले, त्यासाठी त्यांनी आपल्या आगळ्या समाजस्थानाचा उपयोग करून घेतला. वसतीगृहे काढून व इमारती, शिष्यवृत्त्या इ. साहित्य पुरवून शिक्षणाला गती दिली. 'गावाच्या शिक्षणाची जबाबदारी गावाच्या लोकांवरच आहे' असे सांगून गाव शिक्षणाभिमुख केले. "उच्चवर्णीयांच्या मक्तेदारीतून शिक्षणाची मुक्तता करणे" हे त्यांचे सूत्र होते. म. फुले, राजर्षी शाहू महाराज यांच्यापासून स्फूर्ती घेऊन अनेकजण पुढे आले, त्यांनी त्यांच्या पूर्वजांनी घालून दिलेली परंपरा सांभाळण्याचा प्रयत्न केला, पण कालांतराने त्यात दोष शिरले. ह्या दोषांचा मार्मिक परिचय श्री. वसंतराव पळशीकरांनी करून दिला आहे. शाहू महाराजांनी मुक्त केलेले शिक्षण आज एका वेगळ्याच मगरमिठीत सापडले आहे. शिक्षणाच्या समान संधीतून सामाजिक समता येण्याऐवजी सामाजिक विषमता वाढत आहे. उच्च वर्णीयांचे शिक्षण–कनिष्ठ वर्णियांचे शिक्षण, शहरी लोकांचे शिक्षण–ग्रामीण शिक्षण, अल्प साधनांचे शिक्षण–सामान्य बहुजनांचे शिक्षण अशा दोन मार्गांवरून शिक्षणाची वाटचाल झाली व चालू आहे. आज शिक्षणाचा प्रसार करणे शासनाला अवघड का वाटत आहे ? शैक्षणिक गुणवत्तेला निरनिराळ्या वेळी कोणते अर्थ प्राप्त झाले ? शिक्षणातील नैतिक भ्रष्टाचार कोणता व तो कसा शिरला ? ग्रामीण शिक्षणाची परंपरा उशीरा का सुरू झाली ? नंतरच्या काळात तिच्या प्रगतीची दिशा कोणी ठरविली ? शिक्षणामुळेच बहुजनांच्या ठिकाणी 'मानसिक दुबळेपण' कसे येत आहे ? इत्यादी सर्व प्रश्नांची उत्तरे त्यांच्या 'बहुजनांचे शिक्षण' ह्या लेखात सापडतील. त्यांनी केलेले विश्लेषण वस्तुनिष्ठ असल्यामुळे मननीय झाले आहे.

खराट्याचा धर्म, देवकीनंदन गोपाळाचा मंत्र, असंग्रहाचे तत्त्वज्ञान देणाऱ्या गाडगे महाराजांनी कीर्तनाद्वारे लोकशिक्षणाची परंपरा जोपासली. व्यसनमुक्ती, शूद्राचे व उपेक्षितांचे शिक्षण ह्यांसारख्या महत्त्वाच्या विषयांकडे लक्ष वेधले; त्याचबरोबर औपचारिक शिक्षणाकडे लक्ष पुरवून शाळा, वसतीगृहे, धर्मशाळा काढल्या. समाजात समाजवादी विचार पसरविले. संत गाडगे महाराजांच्या आचार-विचारांमध्ये साम्य होते म्हणून ते महाराष्ट्राला पुढे घेऊन जाऊ शकले. महर्षि शिंदे यांनी दलित-पीडित, अनाथ-अपंग ह्यांच्या ऐहिक सुख संवर्धनासाठी संघटित प्रयत्न करण्याची दिशा दिली. 'डिप्रेस्ड क्लास मिशन' काढले, स्त्री-शिक्षणाचा आग्रह धरला, सवर्ण-हरिजन, ग्रामीण-शहरी ही तफावत दूर करण्याचा प्रयत्न केला व मानवधर्म जागविला. क्रांतिसिंह नाना पाटलांनी कीर्तन व कुस्ती जवळ करीत लोकशिक्षणाची मशाल पेटती ठेवली. फुले–गांधींचे संस्कार घेतलेले नाना पाटील राजकीय क्षेत्रात जास्त रमले व श्रमिकांचे राज्य आणण्याचा प्रयत्न करताना लोकांना सामर्थ्य व स्वाभिमान प्राप्त करून दिला. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांची शिक्षणावर आत्यंतिक निष्ठा होती. ज्या ज्या वेळी संधी मिळेल, त्या त्या वेळी शिक्षणाचे गाडे पुढे ढकलले. 'स्वतंत्र मजूर पक्षा'च्या जाहीरनाम्यात प्राथमिक शिक्षण, तांत्रिक शिक्षण, प्रौढ शिक्षण आदी विषयांचा समावेश करून सर्व प्रकारच्या सामाजिक संस्थांनी शिक्षणात लक्ष घालायला पाहिजे हे पुन्हा एकदा सांगितले. दलितांच्या व मध्यमवर्गीयांच्या शिक्षणाची सोय करावी म्हणून 'पीपल्स एज्यूकेशन सोसायटी' स्थापन केली. आज त्या सोसायटीच्या ४ शाळा, १० महाविद्यालये, ९ वसतिगृहे आहेत. त्यांनी दलितांना शिक्षणाभिमुख केले. त्यांच्यांत व्यवसाय-परिवर्तन घडविले व सामाजिक परिवर्तनाला गती दिली. त्यांच्या संस्थेत शिक्षण घेणारे दलित व दलितेतरांचे प्रमाण ८५:१५ असे आहे. त्यांच्या शैक्षणिक कार्याचा परिचय करून देणारे श्री. बी. एस्. पाटील आंबेडकरांनी तांत्रिक शिक्षणाकडे लक्ष का दिले नाही, ह्याचे उत्तर देत नाहीत. आंबेडकर ही मोठी शक्ती होती व तिने विद्यापीठीय शिक्षणावर भर देण्याऐवजी जर तांत्रिक–औद्योगिक शिक्षणावर भर दिला असता तर महाराष्ट्रात सुख, समाधान, सख्य, समता नांदायला मदत झाली असती व महाराष्ट्रातील शैक्षणिक व सामाजिक वातावरण निरोगी राहण्यास मदत झाली असती. स्त्रियांनी

घरांपासून व समाजापासून दूर जाऊ नये, त्यांनी सुमाता व सुगृहिणी व्हावे असे स्त्री-शिक्षणाचे ध्येय ठरवून म. कर्वे यांनी महिला विद्यापीठ उभारले. शिक्षणाचे माध्यम व विषय बदलले, स्त्री-शिक्षणाची एक वेगळी परंपरा सुरू केली. त्याआधी त्यांनी विधवाविवाहोत्तेजक मंडळ, अनाथ बालिकाश्रम, महिलाश्रम अशा अनेक संस्था चालविल्या होत्या व त्यांतून स्त्री-कार्यकर्ते तयार केले होते. या त्यांच्या कार्यामुळेच महिला विद्यापीठाचे कार्य तगून राहिले. कर्मवीर भाऊराव पाटलांनी "भाऊरावीय शिक्षण-शास्त्र" जन्माला घालून ग्रामीण शिक्षणाची स्वावलंबनाची परंपरा सुरू केली. लोकांचे दारिद्र्य, अडाणीपणा, अगतिकता व परावलंबत्व पाहून त्यांनी 'स्वावलंबी शिक्षण योजना' सुरू केली व श्रम व शिक्षण ह्यांचा तुटलेला सांधा जुळवून दिला. ह्या स्वावलंबी योजनेत नुसतीच विद्यार्थ्यांची सोय व्हावी एवढेच अभिप्रेत नव्हते तर त्याद्वारे उच्च शिक्षण मोफत देता यावे अशी उत्तुंग महत्त्वाकांक्षा होती. श्रमनिष्ठा व समाजवाद होता. कर्मवीरांचा काळ असा होता की शिक्षण घेणे आपले काम नाही असा मनोगंड गोरगरीबांच्या मनांत होता. त्यातून बाहेर काढण्यासाठी त्यांनी 'शिका, शिका व शिकवा', 'काम करा व शिका' असा मंत्र दिला. हा मंत्र महाराष्ट्राला उपकारक ठरला.

समस्या विभागात डॉ. अशोक रानडे यांनी 'संगीताची कैफियत' मांडली आहे. डॉ. ग. श्री. खैरांनी शिक्षकांत असलेला वैचारिक दृष्टीचा अभाव, पाश्चात्य विज्ञान व भारतीय तत्त्वज्ञान यांच्यामध्ये सांगड घालण्यात आलेले अपयश, ग्रामीण महाविद्यालयांना व्यक्तित्व न सापडणे इ. समस्यांचा उल्लेख केला आहे. शिक्षण, आर्थिक विकास व बेकारी याचे स्वरूप व गुंता बेलवलकरांनी स्पष्ट केला आहे. लोकभाषेच्या माध्यमाची समस्या 'व्हीकेएस्' ह्या इंग्रजी नावाखाली लिहिलेल्या लेखात वर्णन केली आहे. संक्रमणकाळातील शिक्षणातील अध्यापकाला 'यावज्जीवमधीनोऽध्यापकः' ही वृत्ती, प्रश्न निर्माण करण्याचे कौशल्य, संबंधित सर्व घटकांचे ज्ञान व ते वापरण्याची कुवत ही शिदोरी बरोबर घेऊन वाटचाल करावी लागणार आहे अशा प्रकारची सूचना डॉ. एन्. के. उपासनी करतात.

महाराष्ट्राची शिक्षणपरंपरा कधी दुखावणारी तर कधी सुखावणारी आहे. शिक्षण ही पूर्णतः समाजाची जबाबदारी आहे अशी भूमिका पूर्णपणे जोपर्यन्त आत्मसात होत नाही तोपर्यन्त शिक्षण परंपरेत आणखी काही वेगळे घडण्याची शक्यता नाही. आमच्याकडे शिक्षणात झालेले सर्व प्रयोग दुय्यम दर्जाचे व वरवरचे होते. परकीयांनी लादलेल्या शिक्षणावर कलमे करण्यात आम्ही धन्यता मानीत आलो. किती वेळ फुकट घालविला ह्याची गणतीच नाही. जे प्रयोग रुजू देणे आवश्यक होते ते न रुजू देण्याची काळजी घेतली. शिक्षणाची तहान सर्वांना लागली आहे, शिक्षणातील दुटप्पीपणा सोडल्याशिवाय ती तहान शमवण्याची ताकद शिक्षणात येणार नाही. शिक्षणाचे पारंपरिक स्वरूपही बदलत आहे, नव्या शिक्षणाची नस सापडणे आवश्यक आहे.

गौरवग्रंथाचे अंतरंग असे समृद्ध आहे. ग्रंथात श्री. बापूजींचा चांगला फोटो व हस्ताक्षर आहे. त्यामुळे ग्रंथाचे मूल्य वाढले आहे. विस्तारभयास्तव ग्रंथात लेखकांची माहिती व सूची दिली नाही असे सांगितले आहे. पण ती देणे आवश्यक आहे. ग्रंथाचे संपादन अधिक काटेकोरपणे केले गेले असते तर आहे ह्या मर्यादेत पूर्वप्राथमिक शिक्षण, अपंगांचे शिक्षण इ. विषयांचा समावेशही करता आला असता. ग्रंथाचे नावात जरी महाराष्ट्र हे नाव असले तरी त्यात गोव्याचा अन्तर्भाव झाला आहे व वैदर्भीय परंपरा समाविष्ट केली गेली नाही. पुस्तकाची बांधणी चांगली आहे. महाराष्ट्राची परंपरा समजून घेण्यासाठी प्रत्येकाने हा ग्रंथ वाचावा इतका हा महत्त्वाचा ग्रंथ झाला आहे. त्याबद्दल संपादकांचे अभिनंदन.

— के. ना. देशपांडे

अजून उजाडायचं आहे (कादंबरी)– लेखक माधव कोंडविलकर, प्रकाशक मॅजेस्टिक बुक स्टॉल, मुंबई, १९८१, मूल्य २४ रुपये, पृष्ठे १३९.

माधव कोंडविलकरांच्या 'मुक्काम पोस्ट : देवाचे गोठणे' (१९७९) या आत्मचरित्रानंतरची ही कादंबरी म्हणजे कोकणातील पातेपिलवली या





छोट्या गावातील एका चर्मकार कुटुंबाची कहाणी होय. एका दृष्टीने 'मुक्काम पोस्ट : देवाचे गोठणे' मध्ये जो नायक आहे, त्याच्या आधीच्या एका पिढीची ही कहाणी ठरते. याचा अर्थ 'मी' पासून मागे जाण्याच्या प्रक्रियेत हा लेखक देवजी चांभाराच्या आधीच्या पिढीपर्यंत येऊन पोचला आहे. गेल्या काही वर्षांत चांगल्या म्हणून ठरलेल्या ज्या दलित साहित्यकृती आहेत, त्यांत प्रामुख्याने दलित आत्मचरित्रांचीच गणना होते. पुष्कळ नव्या लेखकांचा पहिला व जवळचा लेखनविषय पुष्कळदा 'मी' हाच असतो. दलित लेखक यास अपवाद नाहीत. या 'मी'पासून हळूहळू अधिक व्यापक अशा जीवनचित्रणाकडे वळणे हे लेखनविकासाच्या दृष्टीने इष्ट व आवश्यक ठरते. दलित लेखक याच दिशेने वाटचाल करीत आहेत, ही गोष्ट प्रस्तुत कादंबरीवरूनही लक्षात येते.

प्रस्तुत कादंबरीत पातेपिलवली गावातील देवजी चांभार, त्याची बायको देवकी, मुलगा काशिनाथ, त्याची बहीण या कुटुंबाचे दारिद्र्यदुःखाने भरलेले कुटुंबजीवन उभे केले आहे. या कुटुंबाची नात्यागोत्याची जी माणसे आहेत, तसेच जातपंचायतीच्या महालकऱ्यांचे जे बाहेरचे वर्तुळ आहे, त्यांचे परस्परसंबंध कुटुंबजीवनाच्या पातळीवर मार्मिकपणे रंगविले आहेत. खेड्यातील लोकजीवनाचे तसेच त्यात होणाऱ्या स्थित्यंतराचे दर्शन घडविणारी माणसे आणि प्रसंगही या कादंबरीत आहेत. चर्मकाराच्या जिण्याची जी अंगोपांगे आहेत—म्हणजे वहाणा तयार व दुरुस्त करण्यापासून त्यासाठी कातडे मिळविण्या—कमावण्यापर्यंत—त्याचे हुबेहूब चित्रण या कादंबरीतून पहिल्यांदाच घडते.

वास्तवाची वैशिष्ट्यपूर्ण अशी अभिरुची या कादंबरीतून जाणवते. जे जसे प्रत्यक्षात आहे, ते तसेच साकार करणे ही गोष्ट, आपण समजतो तितकी सोपी नाही. वास्तवाच्या तथाकथित हुबेहूब चित्रणातही लेखकाच्या आवडीनिवडीला महत्त्व असते. आणि त्यामागेही त्याची जीवनविषयक दृष्टी उभी असते कोंडविलकरांच्या दृष्टिकोनात अशी आवडनिवड आहेच; तथापि वास्तवाच्या चित्रणाला एकांगी, अर्धवट किंवा विकृत आक्रस्ताळे स्वरूप येईल, अशी कोणतीही भावविवश प्रेरणा त्यात दिसून येत नाही. याला पूरक म्हणूनच कोकणातील या खेड्याची रूढ अशी बोलीभाषा त्यांनी सर्वत्र वापरली आहे. त्यामुळे पातेपिलवली गावातील लोकजीवनाचा एक तुकडा जवळजवळ जसाचा तसा साकार करण्यात लेखकाला यश लाभले आहे.

दलित साहित्यात तरुण पिढीचे आत्मकथन आणि त्यामागील पिढीचे कादंबरीस्वरूप दर्शन अशा दुहेरी वाटांनी दलित अस्मितेचा व अस्तित्वाचा शोधबोध करून घेण्याचा प्रयत्न चालू आहे. या दोहोंतून व्यक्त होणाऱ्या वास्तवाच्या अभिरुचीचे स्वरूप थोडेसे भिन्न आहे. आत्मकथनात 'मी' हे केंद्र असल्यामुळे 'मी' च्या भावनात्मक, वैचारिक प्रतिक्रियांना महत्त्वाचे स्थान मिळणे स्वाभाविक आहे. या प्रतिक्रियाही बव्हंशी तरुण युवक मनाच्या आहेत व म्हणून त्यांत यौवनसुलभ उत्कटता, ऋजुता यांबरोबरच तीव्र लढाऊ भूमिका यांचाही प्रभाव आहे. त्यामुळे त्यातील वास्तवदर्शनाला सामाजिक भाष्याचे, समीक्षणाचे वळण मिळते. यापेक्षा मागच्या पिढीतील दलित चित्रण वस्तुनिष्ठ स्वरूपाचे राखावे लागल्याने त्यात सामाजिक आलोचना अप्रत्यक्षपणे किंवा सूचकपणे अवतरते. वस्तुनिष्ठतेच्या या दिशेने दलित साहित्य जात राहिले, तर मराठीत अलुते—बलुतेदारांचे साहित्यमंदिर उत्तम प्रकारे उभारले जाईल. आपल्याच आसपासचे, पण आपणास अज्ञात असलेले हे दुःखदैन्याचे दलित जीवन त्यातून यथातथ्यपणे समाजाला दिसेल. या दृष्टीने प्रस्तुत कादंबरी मला महत्त्वाची वाटते.

दलितांच्या अशा वस्तुनिष्ठ जीवनदर्शनातून कितीतरी गोष्टी प्रकर्षाने जाणवतात : एक म्हणजे मराठीत मांग, परीट, शिंपी, लोहार यांसारख्या कितीतरी उपेक्षित लोकांचे चित्रण आलेले नाही. हे चित्रण त्या त्या जाति-जमातींतील लेखकांनीच केले पाहिजे यासाठी एक सृजनशील सामाजिक भान जसे आवश्यक आहे, तसेच शब्दांचेही नवे भान आवश्यक आहे. सामाजिक—वाङ्मयीन अशा या दुहेरी जाणिवेतूनच चांगले साहित्य निर्माण होईल. याचा एक नमूना म्हणून प्रस्तुत कादंबरीकडे पाहता येईल. दुसरे म्हणजे वस्तुनिष्ठता व विचारप्रणाली यांचाही सम्यक् विवेक राखणे आजउद्याच्या दलित लेखकांना

अनुक्रमणिका

उपयुक्त ठरेल. दलित साहित्य हे सामाजिक परिवर्तनाचे साधन म्हटले, तरी हे साधन अधिक समर्थ करण्यासाठी वस्तुनिष्ठतेच्या यथार्थ भानाची जपणूक करणे आवश्यक आहे. दलित जीवनात जे जसे आहे, ते तसे व्यक्त करणे हीच फार मोठी गरज आहे. त्यामुळे एखाद्या विशिष्ट विचारसरणीच्या आधारे दलित चित्रण करण्याची शक्यता व स्वतंत्रता असली, तरी जोवर सगळ्या अलुत्याबलुत्यांची वास्तव चित्रणे उभी राहत नाहीत, तोवर त्यांची जागा प्रणालीय चित्रणाने भरून येईलसे वाटत नाही. म्हणूनच गेल्या दोन तीन पिढ्यांचा वस्तुनिष्ठ आशय काळजीपूर्वक समजाऊन घेऊन तो साहित्यरूपाने यथार्थपणे साकार करणे ही आजची गरज आहे. हे अवघड आहेच, यात शंका नाही. कोंडविलकरांनी वस्तुनिष्ठतेचे असे भान उत्तम प्रकारे जोपासले आहे, असे दिसून येईल.

माणसाचे रूपांतर पाळीव प्राण्यात होण्याची भीती आजकाल व्यक्त केली जाते. ही भीती खोटी नाही. तथापि आपल्या भारतीय समाजात फार प्राचीन काळापासून काही वर्ग हे केवळ पाळीव प्राण्यांप्रमाणेच जगवण्यात आले. वस्तुतः या अशा दलित वर्गांना फक्त प्राणी असेच म्हणणे योग्य आहे. याचे कारण, पाळीव प्राण्यांना लाभणारे कोणतेच फायदे या वर्गांना आपल्या समाजाने लाभू दिले नाहीत. सुळे काढलेले वाघ-सिंह, विषारी दात काढून टाकलेले नाग, पंख छाटलेले पक्षी, वेसण घातलेले बैल, लगाम घातलेले घोडे आणि साखळी बांधलेले श्वान यांच्यापेक्षाही वाईट स्थिती आपल्याकडील दलित वर्गांची होती. या स्थितीत जगावे लागल्याने माणसांचा आणि समूहांचा सांस्कृतिक अधःपात किती होऊ शकतो, याची काहीशी कल्पना प्रस्तुत कादंबरीवरून येईल. ' नरेच केला हीन किती नर ' याची प्रचीती इथे येईल. देवजी चांभार जणू मरणाच्या आळसाने जगत असतो. जगण्याची, चांगल्या प्रकारे जगण्याची, त्यासाठी झगडण्याची, विचार करण्याची त्याची कुवतच नष्ट झालेली आहे. हा पाळीव प्राणी नाही असे कोण म्हणेल ? त्याची आप्त मंडळी, जातपंचायतीचे महालकरी ही मंडळीदेखील सगळे संस्कार लोपलेली, किडलेली माणसावळ ठरते. जीवेपणा व विजिगीषु वृत्ती यांचा संपूर्णपणे लोप झालेला हा माणसांचा गट आहे. या कादंबरीच्या अखेर देवजी चांभाराने जनावर सोडवून जातीचा जो गुन्हा केला त्यासंबंधी त्याला जाब विचारण्यासाठी महालकऱ्यांची जातपंचायत बसते. या पंचायतीत देवजी चांभार शेवटपर्यंत एक शब्दही बोलत नाही. शेवटी, त्याची बायको देवकी हीच आपली करुण कैफियत मांडते. या वेळेपर्यंत मध्यरात्रही उलटून गेलेली असते. तथापि ' अजून उजाडायचं आहे ' व म्हणून या प्रकरणी महालकऱ्यांनी निवाडा करावा अशी विनंती करते. हे सगळेच प्रकरण पाळीव प्राण्यांच्या सर्वंकष मानसिक अधःपतनाची करुण व विदारक जाणीव करून देते.

सौ. मालतीबाई बेडेकर यांनी मुंबईच्या पर्यायी साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षीय भाषणात (१९ व २० डिसेंबर १९८१) शेवटी म्हटले आहे की —

> "साहित्य म्हणजे जीवनाचा पडसाद हे खरेच आहे; पण तो माणसांच्या जीवनाचा पडसाद असतो-- साखळीला बांधलेल्या पाळीव प्राण्यांच्या जीवनाचा नव्हे."

ज्या संदर्भात हा विचार मांडलेला आहे, त्या संदर्भात तो योग्यच आहे; तथापि दलित साहित्याच्या संदर्भात साहित्य म्हणजे जीवनाचा पडसाद हे जसे खरे आहे आणि तो माणसांच्या जीवनाचा पडसाद असतो हेही जसे तितकेच खरे आहे, त्याचप्रमाणे तो परंपरेच्या साखळीला बांधलेल्या पाळीव प्राण्यांच्या जीवनाचा आहे, हेही दुर्दैवाने खरे आहे. साखळीची तोडमोड करून तिच्या बंधनातून मुक्त होऊ पहाणारा जीवनपडसादही दलित साहित्यात उमटतोच; पण बंधग्रस्तता आणि बंधमुक्तता या एकाच वेळी अस्तित्वात असणाऱ्या वास्तवाच्या दोन बाजू आहेत. यांपैकी प्रस्तुत कादंबरी बंधग्रस्त अशा चर्मकार कुटुंबाच्या जीवनाचा पडसाद आहे. असेच पडसाद अनेक अलुत्या-बलुत्यांच्या साहित्यातून उमटणे ही दलित साहित्याच्या विकासविस्ताराची विद्यमान गरज आहे.

— रा. ग. जाधव

प्रज्ञानंदसरस्वती (संतचरित्र) : कमल वैद्य; संतकृपा प्रकाशन, १०३५, सदाशिव, पुणे ४११०३०; १९८०; पृष्ठे ८६; मूल्य ६ रुपये.

श्री प्रज्ञानंद सरस्वती हे प्रज्ञानंद स्वामींचे जीवन-दर्शन घडविणारे पुस्तक आहे. ह्या पुस्तकाच्या लेखिका श्रीमती कमल वैद्य ह्या स्वतः श्री स्वामींच्या अनुग्रहाला पात्र झालेल्यांपैकी एक असून त्यांनी दीर्घकाळपर्यंत जवळून श्री स्वामींचे आंतरिक जीवन पाहिले आहे. त्यांच्या साक्षात अनुभवांचा रंग या चरित्रावर पडलेला आहे.

प्रज्ञानंद सरस्वती हे पूर्वाश्रमीचे 'श्री. दत्तात्रेय नारायण कर्वे." त्यांनी प्रशिक्षित शिक्षक म्हणून वयाच्या ४५ वर्षांपर्यंत नोकरी केली. परंतु परमार्थ-परायण वृत्ती, विचक्षण बुद्धी व नवशिक्षणाने लाभलेली अभ्यासाची शक्ती यामुळे त्यांनी अध्याप-नाबरोबरच परमार्थाचाही खूप अभ्यास केला होता. स्वभावतःच असलेल्या परमार्थपरायण वृत्तीमुळे व गंगादासबाबांच्या प्रेरणेमुळे त्यांनी वयाच्या ४५ व्या व्या वर्षी ऐहिक जीवनाचा संपूर्ण त्याग केला. त्यानंतर ४–५ वर्षे खडतर तपश्चर्या करून ५० व्या वर्षी त्यांनी संन्यासही घेतला. संन्यासग्रहणानंतर त्यांची कवित्वशक्ती जागृत झाली. त्यांनी विपुल ग्रंथरचना केली. स्वामींनी २३ मार्च १९६८ या दिवशी परंडा येथे प्रायोपवेशनपूर्वक देहविसर्जन केले.

हे सगळे स्वामींच्या जीवनातील विविध टप्पे वर्णन करताना "ब्रह्मीभूत परमपूज्य परमहंस परि-व्राजकाचार्य श्रीप्रज्ञानंद सरस्वती" यांच्या तपोमय जीवनाचे, प्रबोधक ग्रंथसंपदेचे व आध्यात्मिक अधि-काराचे ओझरते दर्शन घडते. कमलाताई वैद्य ह्यांनी स्वामींच्या जीवनातील उत्कट भक्तीचे क्षण; त्यांचा पारमार्थिक ओढा, त्यांची अलौकिक विद्वत्ता, चिकित्सक प्रयोगशीलता, त्यांचा सत्यवक्तेपणा, निस्पृहता व शुद्ध चारित्र्य, त्यांची प्रखर गुरुनिष्ठा व अजोड वात्सल्य याचे दर्शन वाचकांना घडविले आहे. हे पुस्तक वाचत असताना लेखिकेला झालेला पुनःप्रत्ययाचा आनंद आपल्याला ठिकठिकाणी जाणवतो.

महिरप (कथासंग्रह) : शंकर परचुरे; प्रनश्री प्रकाशन, जालना; १९८०; पृष्ठे १०५; मूल्य १५ रु.

महिरप हा शंकर परचुरे यांचा पहिलाच कथा-संग्रह. औदुंबर, निष्पर्ण वृक्ष, कर्तव्य, मला हवंय फक्त हे, निरामय, मातृत्व, अचेतन ह्या ७ वेगवेगळ्या कथा ह्या कथासंग्रहात आहेत. औदुंबर कथेतील रंगनाथ मास्तर व कर्तव्यमधील तात्या ह्या दोन व्यक्तिरेखा मनाची अधिक पकड घेतात. त्यांच्या कथांची बैठक काहीशी अद्भुत व चमत्काराकडे वळलेली आहे. उदा., 'मला हवंय फक्त हे' मधील सुषमा व (पोपट असलेला) सुहास ह्यांचे प्रेम. तथापि अद्भुत कथांच्याही पलीकडे जाण्याचा लेखकाचा प्रयत्न आहे. त्यांच्या निरामय, मातृत्व, अचेतनसारख्या कथांत आशयाचा वजनदारपणा प्रामुख्याने जाणवतो.

श्री. परचुरे यांच्या कथेत आध्यात्मिकता, दैवी चमत्कार, योगायोग, साक्षात्कार इ. गोष्टी विशेषतः येतात. या गोष्टी त्यांच्या कथेत कुठेही अडथळा न आणता उलट कथेला एक प्रकारची उंची प्राप्त करून देतात. संवाद व वर्णनात सहजता आहे. संवादातून कथाविषय फुलविण्याचे श्री. परचुरे यांचे सामर्थ्य निश्चितच वेगळे आहे. हेच त्यांच्या लेख-नाचे बलस्थान म्हणावे लागते. या कथासंग्रहात जे काही व्यक्त झाले आहे ते मंगल, उदात्त व मूल्यांची प्रतिष्ठा ठेवणारे आहे; त्यामुळे त्यांच्या पहिल्या कथासंग्रहानेही खूप अपेक्षा निर्माण केल्या आहेत.

× × ×

झळ (कादंबरी) – प्रा. बाबुराव गायकवाड; प्रका. सुरेश राऊत शिरीष एजन्सीज, माहीम, मुंबई १६ ; १९८० ; पृ. ७४ ; किं. ८ रुपये

'झळ' ही बाबुराव गायकवाड यांची पहिली कादंबरी आहे. कादंबरीचा नायक आहे मांग समा-जातील शेशू नानाचा एक पदवीधर तरुण. जीव-नाच्या विफलतेने तो अत्यंत विमनस्क झालेला आहे. जीवनात त्याला ज्या गोष्टींची झळ लागली; जी दुःखे भोगावी लागली, ज्या खडतर अडचणीं-तून वाटचाल करावी लागली, आणि ज्यांतून त्याचे

जीवन विकसित होत गेले; त्यांचे चित्रण यातून गायकवाडांनी केले आहे.

'शेशू'ची बी. ए. ची परीक्षा संपण्याअगोदरच त्याच्या वडिलांचा अपघातात मृत्यू होतो. अनेक अर्ज खरडूनही त्याला नोकरी मिळालेली नसते व त्यातच वडिलांच्या मृत्यूची आपत्ती. यातूनच त्याचा जीवनपट उकलत जातो. लहानपणी फुटकी पाटी शाळेत घेऊन जाणारा शेशू, आपली बालमैत्रिण रूना हिच्याबरोबर सिताफळे काढायला जाणारा शेशू, धोंडूवर आकृष्ट होणारी व शेवटी त्याची रखेली म्हणून राहिलेली शेशूची आई, आईचा व्यभिचार सहन न होऊन परगावी नोकरी करणारा व नंतर पलटणीत भरती झालेला शेशूचा वडील भाऊ, आपलेच ओठ व आपलेच दात म्हणून बायकोकडे दुर्लक्षून धोंडीवर डाव ठेवणारा शेशूचा बा, शेशूची बालमैत्रिण रूना हिची आई अशा अनेकविध व्यक्तिरेखा शेशूच्या अनुषंगाने कादंबरीत येतात व त्या आपापला ठसा कथानकावर उमटवितात. यातून शेशूच्या भावविश्वाचे दर्शन घडत जाते; कादंबरी आकार घेते.

ज्या वातावरणातून शेशू वाढला त्याचे चित्रण प्रत्ययकारी आहे. समाजातील खालच्या-वरच्या पायऱ्या, महारमांगांना हीन लेखणारी समाजाची वृत्ती असे अनेक प्रश्न कथानकाच्या ओघात सहजतेने येतात. शेशूच्या अंतरंगाबरोबर महारमांग समाजाचेही अत्यंत जिवंत चित्रण श्री. गायकवाडांनी केले आहे. अभिनिवेषार्थ लेखन नसूनही ते अत्यंत प्रभावी झाले आहे. भाषेच्या गतिमानतेमुळे प्रसंग नजरेसमोर साकार होतात. गायकवाडांची ही पहिली कादंबरीही त्यांच्या लेखनाबद्दलच्या अपेक्षा वाढविते.

— सौदामिनी चौधरी

धग (कथासंग्रह) : किशोर घोरपडे, प्रनश्री-प्रकाशन; जालना, १९८०; पृष्ठे १२२; मूल्य १५ रुपये.

जीवनाचे वास्तव दर्शन हा किशोर घोरपडे यांच्या कथांचा केंद्रबिंदू. त्यांच्या व्यापक अनुभवविश्वाचे चित्र या कथासंग्रहात चितारलेले आहे.

दारिद्र्याशी झगडताना केवळ शंभर रुपयांसाठी आपल्या पुरुषत्वाचा 'बळी' देणारा श्रीकांत चटका लावून जातो. बाबुरावसारख्या सामान्य वेटरच्या जीवनातील एखादा प्रतिष्ठेचा क्षण आयुष्यभर जपताना तो 'प्रतिष्ठा' या कथेत दिसतो. मध्यमवर्गीय, सुशिक्षित, प्रौढ कुमारिकेची व्यथा 'थँक्यू डॉक्टर' मध्ये साकार झाली आहे. प्रेमभंगाचे दुःख क्षणकाल विसरून वेश्येला एका रात्रीपुरते पत्नीपद देऊ इच्छिणारा वैफल्यग्रस्त नायक तेथेही पराभूत झालेला 'मधुचंद्र' या कथेत दाखवला आहे. कॅन्सररूपी राक्षसाने हातावर पोट असलेल्या मजुराला 'जटायू' बनविल्याची व्यथा हृदयस्पर्शी आहे. 'धग' ही कथा मात्र इतर कथांपेक्षा वेगळी आणि लक्षणीय आहे.

पुस्तकाचे मुखपृष्ठ व स्वतः लेखकाने काढलेली आतील रेखाटने कथांना अनुरूप व सूचक आहेत. लेखकाच्या भावी वाटचालीस शुभेच्छा !

× × ×

सव्यापसव्य (कथासंग्रह) ; विजय काचरे ; चेतश्री प्रकाशन, देशमुख चाळ, अमळनेर (जि. जळगाव) ; १९८० ; पृष्ठे ७४; मूल्य ८ रुपये.

'सव्यापसव्य' हा विजय काचरे ह्यांच्या नऊ कथांचा संग्रह आहे. अध्यात्म, प्रणय, वासना, बालमनाची अभिव्यक्ती ह्यांसारख्या निरनिराळ्या विषयांवरील ह्या कथा व्यावहारिक सूत्रांत एकत्र गुंफलेल्या आहेत. ह्यांतील प्रेमामध्ये उदात्तता नाही तर वास्तवाचा प्रत्यय आहे. 'खो', 'चिरंजीविनी सौभाग्यकांक्षिणी' ह्या कथांतील असफल प्रेमही ती सगळीच पात्रं अतिशय समंजसपणे स्वीकारतात. 'मातीचे पाय' ह्या कथेतील सदानंद सभोवताली पसरलेल्या जगातून अलिप्त होऊन चिरंतन सत्य शोधण्याच्या प्रयत्नात रिकामी ओंजळ घेऊनच परततो आणि त्याची मुकी बायको कुठलंही तत्त्वज्ञान न समजता आपल्या नवऱ्याच्या मातीच्या पायांना स्पर्श करून बरंच काही मिळवते. 'विमान', 'सव्वीस जानेवारी', 'सूर्यास्त' या कथांतील अजाण मुलं; खरं तर परिकथांमध्ये रमण्याचं त्यांचं वय ; पण ह्याच काळात वास्तवाची जाण त्यांना

होते, कटु सत्य पचवावं लागतं. 'आत्म्याचे इस्पितळ' ही आपल्या विषयवैशिष्ट्यामुळे लक्षात राहणारी एक निराळी कथा आहे. 'अकरावी दिशा' ही मृत्यूची दिशा मानलेली. तिचा शोध घेण्याचा प्रयत्न सनातन आहे. यातूनच उभं राहिलंय 'आत्म्याचं इस्पितळ'. म्हणजेच शेवटचे धार्मिक विधी. गंगातीरी ह्या अकराव्या दिशेत आत्म्याच्या इस्पितळात आत्म्याला मुक्ती मिळते.

एकूण कथा वाचनीय आहेत. क्वचित संदिग्धता आलेली आहे; पण त्यामुळेच ह्या कथा विचार करायला लावतात.

— भाग्यश्री पंडित

वाचकांचा पत्रव्यवहार

संपादक नवभारत, यांस–

स. न. वि. वि.

जूनच्या ८१ च्या नवभारतात प्रसिद्ध झालेल्या "भारतीय शिल्प आणि गोंडी संस्कृतीचे संदर्भ" या लेखावर श्री. दीपक हणमन्तराव कन्नल यांनी नोव्हेंबर ८१ च्या नवभारतात पत्र लिहून जो आक्षेप घेतला आहे तो निरर्थक आणि विशेष म्हणजे एककल्ली स्वरूपाचा वाटला.

'मत्स्यशिल्प कोणतेही असो; ते विष्णूच्या मत्स्यावताराचेच होय' असा त्यांचा एकंदरित हेका आहे. माझा मात्र तसा हट्ट नाही; म्हणून सर्वच मत्स्यशिल्पे गोंडी संस्कृतीची आहेत असे मी मानलेले नाही. उदा., सोरोन येथील वराहमंदिरात असलेली मत्स्याकृती (ह्या मत्स्याकृतीवर सात ऋषी दर्शविलेले आहेत) किंवा अशा मत्स्याकृती की जिथे मत्स्याबरोबर चक्र, गदा, पद्म आदी सामग्री दर्शविलेली आहे.

परंतु खजुराहो, चंद्रपूर, गऱ्हवा आदी ठिकाणची मत्स्यशिल्पे गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भातच अर्थपूर्ण वाटतात.

चंद्रपूर जिल्ह्यातील चंद्रनाग, वरोऱ्याजवळील भटारा, भद्रसेनराजाची कोरलेली शिल्पे आणि चांद्यातील शिल्पांबाबत सर जे. एन्. सील असे म्हणतात–

"The architecture of Chanda is mostly of the Gond period. The beautiful temple of Achaleshwar, Mahakali and the colossal figures of Hindu deities also south east of the town all belong to the Gond period. (p. 56) ... At Babupeth, there are some architectures of great antiquity and beauty ...... Chanda contains some good specimens of Gond Architecture.. mainly Tombs and Forts ... (p. 84) Chanda shows quite an original form of architectural conception different from either Hindu or Mohammedan in style. Gond king Khandkya Ballal Shah was the designer of these temples and the celebrated walls" (p. 85).

(Sir J. N. Sil– History of the Central provinces and Berar. pp. 56; 84; 85).

चांद्यांच्या महाकाली मंदिरातील मत्स्यशिल्पे आणि अर्धं मत्स्य, अर्धं मानवी शिल्प हे सारनाथाच्या शिल्पाप्रमाणेच आहे. आता चांद्यांचे शिल्प जर गोंड राजाने जंगोच्या संदर्भात कोरले तर सारनाथाचे अगदी तसेच शिल्प जंगोचे नसणार काय ? गऱ्हव्हाला म्हणे सर्वच शिल्पे दशावतारी आढळली आणि मग्रेच गोंडी संस्कृती पुसली ! कन्नल साहे-

बांच्या वरील शंकेत काहीही तथ्य नाही. त्यांच्या आक्षेपाला ठोस पुरावेही नाहीत. हिंदू शिल्पकला ही भारतीय मिथ्यावर आधारलेली आहे, हे त्यांनीच कबूल केलेले आहे. एवढेच नाही, तर त्यांनी दशावताराच्या पुष्टचर्थ एका लोकगीताची ओळ दिली आहे. तेवढयावरच "सदरहू शिल्पे हिन्दू शिल्पे मानावीत" असा त्यांचा हट्ट आहे. याही पुढे जाऊन ते आपले प्रतिपादन मिथ्या असल्याची कबुली देतात. ते म्हणतात– "मूर्तिविज्ञानाच्या विकासात स्थानिक परंपरांचा वाटा आहे, यात दुमत नाहीच. आर्यांच्या दैवतसमूहामध्ये समाविष्ट झालेल्या अनेक दैवतांच्या मूळ रूपाचा शोध घेण्याचे प्रयत्न चालू आहेतच. पण त्यांचे उत्तर इतक्या सहजासहजी व ठामपणे देणे अवघड आहे." खालील विधानाने त्यांच्या प्रतिपादनातील हवाच निघून गेली. ते म्हणतात–

"तत्कालीन स्थानिक श्रद्धास्थानांचा भटक्या आर्यांच्या मनावर परिणाम होणे अपरिहार्य होते."

याचा अर्थ गोंडी संस्कृतीने निर्मिलेल्या श्रद्धास्थानांचा सुद्धा आर्यांवर परिणाम झालेला होता आणि त्यांनी गोंडी संकल्पना आत्मसात केली होती." हे त्यांनी मान्य केल्यावर वादच कशाचा उरला ?

माझ्या लेखात सी. व्ही. नारायण अय्यर यांच्या दोन अवतरणांचा अंतर्भाव आहे. पहिल्या अवतरणासाठी त्यांच्या पुस्तकाचा तिसरा खंड ३३–३४ पृ. दर्शविले आहे. दुसरेही अवतरण त्याच पुस्तकातील आहे. त्यासाठी IBID असे दर्शविले. पण संदर्भसूचीत ६ व ७ असे दर्शविण्यात आले नाहीत. ही नजरचूक आहे; परंतु तेवढ्यासाठी लेखातील तथ्यांश डावलता येत नाही.

टेराकोट्टाच्या बाबतीतील ती वाक्ये अशी वाचावीत :(i) "महेंजोदारो आणि हरप्पा उत्खननामध्ये टेराकोट्टाच्या वृक्षाराधनेच्या मुद्रांची शिल्पे व तबकडया खूप उपलब्ध झालेल्या आहेत."

(ii) उत्खननातील टेराकोट्टाच्या– प्लेट क्र. XCVI–3-येथील-शिंगे असलेल्या प्रतिमांबाबत ...

– व्यंकटेश आत्राम

सार-संकलन

परदेश

जपानी शेती– श्रीमंतीच्या व्यथा

औद्योगिक क्षेत्रात जपान आज जगाच्या शिखरावर आहे. १९६०–८० या वीस वर्षांच्या काळात जपानमध्ये दरडोई उत्पन्न दरसाल ९.४ टक्के या वेगाने वाढत गेले. पण ह्या भरभराटीमुळे अन्नधान्याच्या क्षेत्रात जपान अधिकाधिक परावलंबी होऊ लागला. १९८० साली जपानने ६० लक्ष टन गहू, १.९० कोटी टन मका, बार्ली, इत्यादी आणि ४५ लक्ष टन सोयाबीन यांची आयात केली. फक्त सोव्हिएट रशियाने यापेक्षा अधिक प्रमाणावर अन्नधान्याची आयात केली होती.

दुसऱ्या महायुद्धानंतर जपानी शेतीच्या मालकीच्या व्यवस्थेमध्ये क्रांतिकारक परिवर्तन घडून आले आहे. १९४५ मध्ये जेव्हा जपानने शरणागती पतकरली, तेव्हा लागवडीखालील जमिनीच्या ५४ टक्के जमीन कसणाऱ्यांच्या मालकीची होती; आता ९० टक्के जमीन कसणाऱ्यांच्या मालकीची आहे. ४५ साली शेतकरी कुटुंबातील ३० टक्के कुटुंबांना स्वतःच्या मालकीची जमीन होती; आता ८० टक्के कुटुंबांना स्वतःच्या मालकीची जमीन आहे. म्हणजे शेतीच्या प्रगतीला खीळ घालणारी सरंजामी जमीनदारी पद्धती जपानने थोड्याच काळात उखडून काढली. ह्याबरोबरच शेती-सहकारी संस्थांचे जाळे देशभर पसरवून दिले, आणि देशभर पूर-नियंत्रण, पाटबंधारे इ. सोयी उपलब्ध करून दिल्या. शिवाय देशाचे मुख्य पीक म्हणजे तांदूळ, त्याच्या किंमती सुधारून स्थिर राखल्या. तांदुळाच्या आंतरराष्ट्रीय किंमतीच्या चौपट किंमत जपानी शेतकऱ्यांना मिळत होती.

तांदुळाच्या बाबतीत शक्य तितके स्वावलंबी होण्याचा जपानचा हा जो निर्धार होता, त्याच्यामागे महत्त्वाचे कारण होते. १९२० च्या सुमारास पहिल्या महायुद्धानंतरच्या काळात चलनवाढीमुळे अन्नधान्याच्या किंमती जपानमध्ये फोफावत गेल्या आणि गरीब जनतेने जपानी शहरात दंगे केले. सरकारला दक्षिण कोरिया आणि तैवान या प्रदेशांतून तांदुळाची आयात करावी लागली आणि ही आयात देशाच्या गरजेच्या २० टक्के एवढी होती. परत १९४८–५० मध्ये, दुसऱ्या महायुद्धाची झळ भाताचे उत्पादन करणाऱ्या देशांना लागल्यामुळे, जपानमध्ये तांदुळाचा तुटवडा निर्माण झाला आणि जपानला त्यावेळच्या अमेरिकन राज्यकर्त्यांच्या मर्जीवर अवलंबून रहावे लागले. दोनदा मिळालेल्या ह्या मानहानीकारक धड्यानंतर जपानने अन्नधान्याच्या क्षेत्रात स्वावलंबी होण्याचा चंग बांधला. १९७० मध्ये जपानमध्ये दर हेक्टरला ४ ते ५ टन एवढे तांदुळाचे उत्पादन होत होते आणि एकूण राष्ट्रीय उत्पादन १.२७ कोटी टन एवढे होते.

पण लोकांचे उत्पन्न वाढल्यामुळे लोक तांदूळ कमी खाऊ लागले होते आणि गहू आणि मांस अधिक प्रमाणात खाऊ लागले होते. १९६० मध्ये जपानमध्ये तांदुळाचे सरासरी वार्षिक सेवन दर डोई ११५ कि. ग्रा. एवढे होते. ते १९७० मध्ये ९५ कि. ग्रा. एवढे झाले आणि १९७८ मध्ये ८२ कि. ग्रा. एवढे खाली आले. उलट गव्हाचे सेवन १९४५ मध्ये ७ कि. ग्रा. होते ते १९७८ मध्ये ३२ कि. ग्रा. एवढे वाढले. पूर्वी जपानी लोक मासे मोठ्या प्रमाणावर खात असत. पण प्रत्येक देशाची सागरी हद्द किनाऱ्यापासून २०० कि. मि. अंतरावर आखायची हे तत्त्व मान्य झाल्यावर जपानला पूर्वीइतके मासे पकडता येईनात. माशांच्या किंमती वाढण्याचे हे एक महत्त्वाचे कारण होते. ह्याचा परिणाम म्हणून जपानी लोक गायी, डुकरे, कोंबड्या यांच्या मांसाकडे अधिक वळले.

ह्याचा परिणाम असा झाला की जपानमध्ये दर वर्षी ६० लक्ष टन तांदूळ शिल्लक राहू लागला. तांदुळाची निर्यात करावी तर त्याच्यातही अडचणी येऊ लागल्या. कारण जपानी तांदुळाची निर्यात-किंमत जागतिक सरासरी किंमतीपेक्षा कमी आहे. जपान तांदूळ कमी किंमतीत निर्यात करून आमच्या पोटावर पाय देत आहे अशा तक्रारी थायलंड आणि अमेरिका यांच्याकडून होऊ लागल्या.

'ह्या परिस्थितीवरील खरा उपाय म्हणजे तांदुळाचे उत्पादन कमी करणे, भातशेतीखालील जमीन इतर पिकांसाठी वापरणे हा होय. पण त्याच्यात राजकीय अडचणी आहेत. कारण भात-शेती करणाऱ्या शेतकऱ्यांची एक बळकट 'लॉबी' जपानमध्ये आहे आणि विशेषतः 'उदारमतवादी' लोकशाही पक्षावर तिचे वर्चस्व आहे. सरकारने भातशेतीखालील जमीन शेतकऱ्यांनी इतर पिकांसाठी वापरावी म्हणून गहू, सोयाबीन इत्यादींच्या किंमती वाढवून दिल्या. गहू, सोयाबीन, मका यांना वाढती मागणीही आहे. जपानमध्ये गव्हाची सरकारी किंमत जागतिक किंमतीच्या चौपट आहे आणि सोयाबीनची किंमत तिप्पट आहे. पण ह्या उत्तेजनाचा काही परिणाम झाला नाही. उलट १९६५ मध्ये गव्हाचे उत्पादन जे १३ लक्ष टन होते ते १९७५ मध्ये २ लक्ष टन एवढे खाली आले. बार्ली व सोयाबीन यांचे उत्पादनही असेच कमी झाले आहे. जपानी शेतकरी भातशेतीला चटावले आहेत.

ह्या संबंधात आणखी एक घटक ध्यानात घेण्यासारखा आहे. ग्रामीण विभागात शेतीवाड्यांवर वसती करणाऱ्या शेतकरी कुटुंबांतील ९० टक्के कुटुंबे १९५० साली शेतीमध्ये गुंतली होती. १९७० मध्ये हे प्रमाण ५० टक्के आणि १९८० मध्ये ३० टक्के एवढे खाली आले. ग्रामीण परिसरात उद्योग वाढत आहेत आणि शेतकरी कुटुंबातील अधिकाधिक माणसे त्यांच्यांत रोजगार करीत आहेत. १९७५ मध्ये शेतकरी कुटुंबांचे इतर व्यवसायांपासून लाभणारे उत्पन्न त्यांच्या एकूण उत्पन्नाच्या ६८ टक्के एवढे होते.

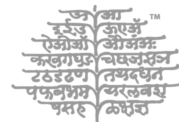
ह्या सर्वांचा परिणाम म्हणून जपान आज अन्नधान्याची आयात मोठ्या प्रमाणावर करीत आहे. आज जपान दररोज जेवढ्या कॅलरीचे सेवन करतो त्याच्या ६५ टक्के कॅलरी आयात केल्या जातात. हा हिशोब काहीसा गुंतागुंतीचा आहे. तांदुळाच्या बाबतीत जपान स्वयंपूर्ण आहे. पण भातशेतीसाठी जी खते आणि जंतुनाशक रसायने बनवावी लागतात त्यांच्यासाठी आवश्यक असलेली ऊर्जा आयात करावी लागते. जपानमध्ये पिकविलेल्या तांदुळापासून जेवढ्या कॅलरींचा पुरवठा होतो त्याच्या ६० टक्के कॅलरीचा उत्पादन-खर्च ह्या ऊर्जेवर होतो. जपानला डुकरांचे व कोंबड्यांचे जेवढे मांस लागते त्याच्या ९० टक्के आणि जेवढे गोमांस लागते त्याच्या ७५ टक्के मांस जपानमध्ये पैदा होते. पण ह्यासाठी जनावरांना जे खाद्य लागते ते सर्व आयात करावे लागते.

ह्या परिस्थितीतून जपानने एक मार्ग शोधून काढला आहे. 'विकास करा आणि आयात करा' ह्या नावाचा एक कार्यक्रम १९७० पासून जपानने हाती घेतला आहे. इतर देशांना आर्थिक व तांत्रिक मदत देऊन त्यांची शेती, गोपालन इ. व्यवसाय सुधारायचे आणि त्यांचे उत्पादन जपानमध्ये मोठ्या प्रमाणावर आयात करायचे अशी ही योजना आहे. उदा. गोमांसाचा पुरवठा करण्यासाठी ऑस्ट्रेलियाला, मक्यासाठी थायलंडला, सोयाबीन, मका आणि गोमांस यांच्यांसाठी ब्राझीलला जपानने ह्या योजनेखाली मदत केली आहे.

युद्ध-नको करार

पाकिस्तानने अनपेक्षितपणे भारताबरोबर 'युद्ध-नको' करार करण्याविषयी औत्सुक्य दाखविले असेल ? बत्तीस वर्षांपूर्वी पंडित जवाहरलाल नेहरूंनी पाकिस्तानबरोबर 'युद्ध-नको' करार करण्याची इच्छा दाखविली होती तेव्हा पाकिस्तानने हा प्रस्ताव झिडकारून लावला होता. असा करार करण्यात आला तर त्याची किंमत ज्या कागदावर तो लिहिण्यात आला असेल त्या कागदाइतकीही असणार नाही असे उद्गार जनरल झिया यांनीच काही काळापूर्वी काढले होते. मग हा बदल का घडून आला असेल ?

पाकिस्तानच्या अधिकारी गोटातून याचे जे स्पष्टीकरण पुढे करण्यात येते ते साधारणपणे असे आहे : अफगाणिस्तानात रशियाने जे ठाण दिले आहे त्यामुळे निर्माण झालेला पेचप्रसंग लवकर सुटण्याची शक्यता नाही. देशाच्या एका सरहद्दीवर ही परिस्थिती आहे; तर दुसऱ्या सरहद्दीवर, म्हणजे भारतात, देशाला वेगळ्या रीतीने तशीच प्रतिकूल असलेली परिस्थिती आहे. भारताची पाकिस्तानविषयी संशयाची वृत्ती आहे. हा संशय दुहेरी आहे. बांगला देश प्रकरणात पाकिस्तानचे भारताने जे विघटन घडवून आणले त्याचा सूड पाकिस्तानला घ्यायचा आहे.





ह्यासाठी पाकिस्तान टपून बसले आहे असा एक संशय आहे. सिमला करारातल्या तरतुदी क्षीण करणे हे पाकिस्तानच्या धोरणाचे एक महत्त्वाचे उद्दिष्ट आहे असाही भारताचा संशय आहे. 'युद्ध-नको' करार जर भारताबरोबर घडवून आणला तर हे संशयाचे वातावरण निवळेल आणि त्यामुळे पाकिस्तान व भारत ह्या दोहोंचाही फायदा होईल असे विचारांती स्पष्ट झाल्यामुळे पाकिस्तानी राज्यकर्त्यांनी हा करार घडवून आणण्यासाठी पुढाकार घेण्याचे ठरविले असे पाकिस्तानी गोटाचे म्हणणे आहे. पण मागचा इतिहास व सध्याच्या लष्करी राजवटीपुढील राजकीय अडचणी ध्यानात घेता इतकी वर्षे आपण ज्याला निकराने विरोध केला त्या युद्धबंदी कराराचा आपण आता पाठपुरावा करणार आहोत असे एकाएकी जाहीर करणे ह्या राजवटीला कठीण झाले असते. धोरणातील हा मूलभूत बदल जाहीर करण्याच्या योग्य संधीची वाट राज्यकर्ते पहात होते. अमेरिकन शस्त्रांचा व आर्थिक मदतीचा प्रवाह देशात आणण्याविषयीचा करार प्रसिद्ध करण्याच्या वेळीच भारताविषयीच्या धोरणात घेतलेली ही पलटी जाहीर करणे सोयीचे ठरेल असा पाकिस्तानी राज्यकर्त्यांचा कयास होता आणि म्हणून अमेरिकेने देऊ केलेली मदत स्वीकारण्याचे जाहीर करणाऱ्या अधिकृत पाकिस्तानी पत्रकाच्या शेवटी भारताबरोबर 'युद्ध नको' करार करण्याचा प्रस्ताव पाकिस्तानने मांडला आणि भारतासमोर पुढे केला.

हे स्पष्टीकरण फारसे पटण्यासारखे नाही. पाकिस्तानने भारताविषयी आतापर्यंत जी वृत्ती दाखविली आहे आणि भारताशी वितुष्ट करीत राहणे हे आपल्या परराष्ट्रीय धोरणाचे मध्यवर्ती उद्दिष्ट सातत्याने आणि चिवटपणे जे कायम राखले आहे ते ध्यानी घेता पाकिस्तानने एकाएकी ही पलटी का घ्यावी हे समजणे सोपे नाही. ह्याचा उलगडा करण्यासाठी विश्लेषकांनी जी संभाव्य कारणे सुचविली आहेत ती अशी आहेत :

पाकिस्तानला अत्याधुनिक आणि आक्रमक शस्त्रे पुरविण्याचे अमेरिकेचे जे धोरण आहे त्याला अमेरिकेतच काही प्रमाणात विरोध आहे. ह्या उपखंडात कलहाच्या वातावरणाऐवजी सलोख्याचे वातावरण आहे असे जर प्रस्थापित करता आले तर हा विरोध सौम्य होईल आणि हे धोरण सुरळीतपणे अंमलात आणता येईल असा अमेरिकन धुरीणांचा अंदाज आहे. तेव्हा युद्धबंदी करार अंमलात आणण्याचा प्रयत्न पाकिस्तानने करीत रहावा असा त्यांनी पाकिस्तानला सल्ला दिला आहे. भारताबरोबर पाकिस्तानने सलोख्याचे संबंध प्रस्थापित करावे असा चिनी नेत्यांचाही आग्रह आहे. भारताने रशियापासून दूर सरकणे चीनच्या हिताचे आहे आणि भारत व पाकिस्तान यांच्यांत सामंजस्याचे वातावरण निर्माण झाले तर ही गोष्ट साधायला मदत होईल अशी चीनची अपेक्षा आहे. अमेरिकन शस्त्रांचा ओघ पाकिस्तानात आणून भारताला चिथावणे हे पाकिस्तानच्या हिताचे नाही असा मतप्रवाह पाकिस्तानातही आढळतो. कारण ही शस्त्रे मिळाल्यानंतरही भारताशी टक्कर देणे पाकिस्तानला लाभदायक ठरणार नाही अशी ह्या मंडळीची खात्री आहे. ह्या परिस्थितीत एका बाजूला ठाण मांडून बसलेला रशिया आणि दुसऱ्या बाजूला शत्रुत्वाच्या भूमिकेत उभा असलेला भारत यांच्या कचाट्यात पाकिस्तानने सापडू नये असे त्यांचे म्हणणे आहे. विशेषतः बलुचिस्तानात जी स्फोटक परिस्थिती आहे तिच्या पार्श्वभूमीवर पाकिस्तानने भारताशी संबंध निर्माण करण्यात पुढाकार घेणे पाकिस्तानच्या हिताचे ठरणार आहे असा त्यांचा निर्णय आहे.

पण ह्या सर्वांपेक्षा अधिक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे पाकिस्तानची मध्यपूर्वेमधील राजकीय घडामोडींच्या संदर्भातील महत्त्वाकांक्षा ही होय. बांगलादेश फुटून बाहेर पडल्यानंतर पाकिस्तानचा रोख मध्यपूर्वेतील मुस्लिम देशांकडे आहे. ह्या देशांशी पाकिस्तानचे धार्मिक, सांस्कृतिक आणि ऐतिहासिक संबंध तर आहेतच पण गेल्या दशकात पाकिस्तानचे त्यांच्याशी महत्त्वाचे आर्थिक संबंधही जुळून आले आहेत. पाकिस्तानचा एकतृतीयांश परराष्ट्रीय व्यापार या देशांशी आहे. पाकिस्तानात जे परराष्ट्रीय चलन बाहेरून येते त्याचा दोनतृतीयांश भाग मध्यपूर्वेत रोजगार करणाऱ्या पाकिस्तान्यांकडून येतो. पाकिस्तानने यांतील अनेक देशांशी, विशेषतः

अनुक्रमणिका

सौदी अरेबियाशी लष्करी संबंध प्रस्थापित केले आहेत. अनेक देशांत पाकिस्तानी लष्कर तळ देऊन आहे आणि आणीबाणीच्या वेळी झटक्यात लष्करी कुमक पाठविता यावी अशा योजनाही तयार आहेत. तेव्हा ह्या प्रदेशात काही उलथापालथी झाल्या तर मोठ्या प्रमाणावर लष्करी कारवाई करण्याची सिद्धता पाकिस्तानला राखायला हवी. उदा., खोमिनीनंतर इराणमध्ये असे काही होण्याचा दाट संभव आहे. सौदी अरेबियात कधीही काही होऊ शकेल. पण ही लष्करी सिद्धता राखायाची तर भारताशी संबंधित असलेली पिछाडी पाकिस्तानला सुरक्षित राखली पाहिजे. आज पाकिस्तानचे बरेचसे लष्कर पूर्व आघाडीवर, भारतासमोर, तळ देऊन आहे तेथून त्याला मोकळे करायचे तर भारताशी समझौता प्रस्थापित करणे अगत्याचे आहे.

असा समझौता प्रस्थापित करण्यात आणि त्यावर आधारलेला ' युद्धबंदी ' करार घडवून आणण्यात दोन खऱ्या अडचणी आहेत. आपण कोणत्याही परराष्ट्राला आपल्या भूमीत लष्करी तळ आणि लष्करी साहाय्य उपलब्ध करून देणार नाही असे आश्वासन ह्या करारात अंतर्भूत करायला पाकिस्तान तयार आहे का? दुसरा प्रश्न असा : सिमला कराराप्रमाणे भारत व पाकिस्तान यांच्या दरम्यान असलेले सर्व प्रश्न, काश्मीरचा प्रश्न धरून, उभय देशांनी परस्परांशी वाटाघाटी करून सोडवायचे आहेत. ह्या तरतुदीमध्ये काश्मीरचा प्रश्न संयुक्त राष्ट्रात किंवा अन्य आंतरराष्ट्रीय व्यासपीठांमध्ये पाकिस्तानने उपस्थित करता कामा नये असे अभिप्रेत आहे की नाही ?

ह्या दोन्ही प्रश्नांना पाकिस्तान देत असलेले उत्तर नकारी आहे. पहिल्या प्रश्नाबद्दल पाकिस्तानचे म्हणणे असे आहे की "आपण अमेरिकेला किंवा इतर कोणत्याही राष्ट्राला देशामध्ये लष्करी तळ उपलब्ध करून देणार नाही. शिवाय मध्यपूर्वेमध्ये एक ' लष्करी सममती ' (कॉन्सेन्सस) प्रस्थापित करण्याचा अमेरिकेचा जो प्रयत्न आहे त्याच्यात आपण सहभागी होणार नाही. याचे अत्यंत महत्वाचे कारण असे की अशा सममतीमध्ये इस्राइलला स्थान असणार आहे आणि इस्राइलबरोबर संगत ठेवणे पाकिस्तानला अशक्य आहे. तरीसुद्धा भारताबरोबर होणाऱ्या द्विपक्षी करारात ह्या प्रकारचे कलम अंतर्भूत करायला आपण तयार नाही. ह्याची तीन कारणे आहेत : ' अलिप्त राष्ट्रां'ची जी व्याख्या हवाना आणि दिल्ली येथून काढलेल्या जाहीरनाम्यांत मान्य करण्यात आली आहे तिच्या पलीकडे जाणारी कोणतीही बंधने स्वतःवर घालून घ्यायला पाकिस्तान राजी नाही. आणि ज्यांनी आपल्या देशात इतर राष्ट्रांना लष्करी तळ दिलेले आहेत अशी अनेक राष्ट्रे अलिप्त राष्ट्रांच्या संघटनेत अंतर्भूत आहेत. मग पाकिस्तानने एकट्याने हे बंधन स्वतःवर का लादून घ्यावे ? दुसरे असे की एखाद्या अचानकपणे उद्भवलेल्या परिस्थितीत आवश्यक ती कृती करण्याच्या आपल्या स्वातंत्र्यावर पाकिस्तानने बंधने का लादून घ्यावीत ? तिसरे, कदाचित सर्वांत महत्त्वाचे कारण असे की अमेरिका आणि पाकिस्तान यांच्यामध्ये १९५९ साली असे ठरले आहे की साम्यवादी देशाने स्वतः जर पाकिस्तानवर हल्ला केला किंवा साम्यवादी देशाकडून प्रेरित झालेला हल्ला जर पाकिस्तानवर झाला तर अमेरिका पाकिस्तानच्या साहाय्याला धावून येईल. ह्याला बाधा आणील असे कोणतेही कलम भारताबरोबरच्या करारात अंतर्भूत करायला पाकिस्तान तयार नाही. विशेषतः अफगाणिस्तानमध्ये जी परिस्थिती निर्माण झाली आहे तिच्या संदर्भात ह्या अमेरिकन आश्वासनाला महत्त्व प्राप्त झाले आहे.

काश्मीरच्या प्रश्नाबाबत पाकिस्तानचे म्हणणे असे आहे की हा प्रश्न आपण आंतरराष्ट्रीय व्यासपीठांमध्ये उपस्थित करणार नाही असे वचन देणे हे आपल्या सार्वभौमत्वावर बंधन घालून घेण्यासारखे होईल. ही कुतूहलजनक भूमिका आहे असे म्हणावे लागते. कारण भारताबरोबर युद्धबंदी करार करून पाकिस्तान स्वतःच्या सार्वभौमत्वावर अधिकच कडक बंधने घालून घेणार आहे.

तेव्हा पाकिस्तान आणि भारत यांच्यामधील वाटाघाटी बऱ्याच गुंतागुंतीच्या ठरतील अशी अपेक्षा करणे योग्य ठरेल.

ऊर्जेची किंमत

विकसनशील देशांना आर्थिक विकास घडवून आणण्यासाठी आवश्यक असलेल्या ऊर्जेसाठी त्यांना किती किंमत भरावी लागणार आहे ? एशियन डेव्हलपमेन्ट बँकेने केलेला अंदाज असा आहे : दरवर्षी तेलाची किंमत ३ टक्क्यांनी वाढेल असे जर गृहीत धरले तर १९८५ मध्ये बांगला देश निर्यातीपासून मिळणाऱ्या आपल्या उत्पन्नाच्या ९० टक्के भाग तेल आयात करण्यावर खर्च करील; १९९० मध्ये हा खर्च १११% एवढा वाढेल. म्हणजे कर्ज काढण्यावाचून गत्यंतर नाही. नेपाळविषयीचे हेच आकडे ७३% आणि १२८% असे आहेत. अफगाणिस्तान नैसर्गिक वायूची निर्यात करतो. तरीही निर्यातीपासून मिळणाऱ्या उत्पन्नाचा ४३% एवढा भाग १९८५ साली आणि ५५% एवढा भाग १९९० साली तेलाच्या आयातीवर त्याला खर्च करावा लागणार आहे. ह्या हिशोबात देशांतर्गत ऊर्जेचे जे उगम असतील त्यांचा विकास करण्यासाठी पडेल तो खर्च धरण्यात आलेला नाही. हे उगम म्हणजे कोळसा, तेल, वीज, नैसर्गिक वायू आणि आण्विक ऊर्जा. एकट्या पाकिस्तानचा तेलाच्या क्षेत्रातील भांडवली खर्च ५२६० कोटी डॉलर एवढा असेल. हा खर्च गरीब राष्ट्रांना कसा क्षेपेल ?

साभार पोच

* **संतवाङ्मयाची सामाजिक फलश्रुती** – गं. बा. सरदार; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे ; १९८२; पृ. १४७; किं. २५ रु.
* **मेडिसिन : (इंग्रजी ग्रंथ)** – जी. यू. थिटे; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे ; १९८२; पृ. २५३; किं. ६० रु.
* **साता उत्तराची कहाणी** – ग. प्र. प्रधान; मौज प्रकाशन, मुंबई ४००००४; १९८१; पृ. ४९५; किं. ७५ रुपये
* **जांभूळ** – श्री. दा. पानवलकर; मौज प्रकाशन, मुंबई ४००००४; १९८१; पृ. २१० ; किं. रु. २८.५०
* **२० व्या शतकाअखेरच्या कविता** – विजयराजे इंगळे; नवोन्मेश प्रकाशन, वर्धमाननगर, नागपूर ४४०००८; १९८२; पृ. ९६; किं. १० रु.
* **दिगंत** – अनुराधा पाटील; कुशा प्रकाशन, सुंदरनगर, नागेश्वरवाडी, औरंगाबाद, १९८१; पृ. ८०; किं. १८ रुपये.
* **कांचनसंध्या** – बा. भ. बोरकर; मौज प्रकाशन, मुंबई ४००००४; १९८१ ; पृ. १३६; किं. २४ रुपये.
* **तौलनिक साहित्याभ्यास** – वसंत बापट ; मौज प्रकाशन, मुंबई ४००००४; १९८१; पृ. ११०; किं. १२ रुपये.
* **समर्थदर्शन** – संपा. श्या. गो. मुद्‌गल, श्री. र. कांबळे, अनिरुद्ध कुलकर्णी; प्रकाशक प्राचार्य दांडेकर वाङ्मय प्रकाशन मंडळासाठी कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे ४११०३०; १९८२; पृ. ३६२; किं. ३५ रुपये
* **परिवर्तनाचे प्रवाह : महाराष्ट्र १९३२ ते १९८१** –संपादक श्री. ग. मुणगेकर, प्रकाशक– सकाळ पेपर्स प्रा. लि. साठी कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे ४११०३०; १९८२; पृ. ३२६; किं. ४० रु.
* **फकीरवेळ** – नंदकुमार शेंडगे; अनुराधा प्रकाशन; करमाळा, जि. सोलापूर; १९८०, पृ. ६४; किं. ८ रुपये.
* **अफगाण डायरी** – प्रतिभा रानडे; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे ४११०३० ; १९८२ ; पृ. २१५ ; किं. २२ रुपये.

अनुक्रमणिका

हे मासिक श्री. ग. दिक्षीत यांनी दि प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.